Ëè¿âñüêèé íàö³Î íàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ ³ åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 17

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2004

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 17. – К.: УНІСЕРВ, 2004. – 138 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
член-кор. НАН України, д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Видання змакетоване на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"

© Ó Í ²ÑÅÐÂ, 2004

З М І С Т

Гримич Марина. Звичаї обміну в українській шлюбній обрядовості. *5*

Кожолянко Георгій. Свято Маковея на Буковині. Дохристиянські витоки маковеївських святкувань. *12*

Конєва Ярослава. Погляд польських етнологів ХХ – на початку ХХІ століття на магічне мислення. *16*

Федас Йосип. Персонажі вертепу: Запорожець. *21*

Зімон Генрік. Сакралізація землі в племені конкомба Північної Гани. *32*

Пономарьова Ірина. Аналіз особливостей мовної ситуації при вивченні етнічної історії греків-румеїв Приазов'я. *39*

Мельник Едуард. Ім'я Тараса Шевченка в українській школі (1917 – 1920). *47*

Розовик Дмитро. Українізація державно-адміністративної системи в роки національно-визвольної революції (1917 – 1920). *52*

Завальнюк Олександр. Леонід Білецький – приват-доцент, декан і проректор Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918 – 1920). *59*

Масакі Умебаясі. Культ пращурів в календарній обрядовості японців. *65*

Борисенко Мирослав. Архітектурне середовище в системі трансформації міської культури України в часи сталінізму. *71*

Колодюк Ірина. "Баба-повитуха" та її фукнції в народній медицині жителів Полісся наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття (за експедиційними матеріалами). *77*

Мойсей Антоній. Вплив ідей європейської етнопсихологічної школи на румунських дослідників Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ століття. *83*

Забловський Андрій. Теорія соціалізації в роботах представників психологоантропологічного напряму "етнографія дитинства". *88*

Лук'яненко Оксана. Статус чоловіка у сімейному житті українців кінця ХІХ – початку ХХ століття. *94*

Крикун Юлія. Діяльність "Комісії для виучування звичаєвого права України" в 1920 – 1930 роках. *99*

Бартуш Дарія. Етнографічні аспекти виготовлення і споживання сиру у Франції. *105*

Жмуд Наталія. Апотропеїчна функція української народної іграшки. ***111***

Божко Лариса. Поділля в дослідженнях Кабінету музичної етнографії (20 – 30-ті роки XX століття). ***117***

Ткаченко Тетяна. Образ вовка в німецьких та українських віруваннях. ***120***

МАТЕРІАЛИ, РЕЦЕНЗІЇ

Красиков Михайло. "Я не чоловік, а Німець". Фольклорні матеріали. ***126***

Гримич Марина. Етнолінгвістичні підходи до вивчення сороміцького фольклору. ***133***
Рецензія на збірник "Українські сороміцькі пісні", Харків, 2003.
Упоряд. Михайло Красиков.

Наші автори ***137***

Марина ГРИМИЧ
Київ

ЗВИЧАЇ ОБМІНУ В УКРАЇНСЬКІЙ ШЛЮБНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

Під час вивчення розгалуженої системи звичаєвого права, виникає одне питання: який визначальний принцип, що регулює звичаєві відносини у всіх сферах народної культури? І дослідники різних наукових традицій висловлюють одне й те ж саме твердження про те, що це – принцип обміну. Саме він лежить в основі народно-юридичних уявлень про злочин і кару[1], майнових і договірно-зобов'язальних відносин[2]. Він же регулює у різних традиціях світу і шлюбні відносини[3]. З цієї точки зору, видається надзвичайно цікавим простежити, як цей принцип виявляє себе в українській шлюбній традиції.

Весільну обрядовість і сімейні відносини можна вважати однією з найбільш популярних і досліджених тем в українській етнографії, звичайно, в порівнянні з іншими сферами духовної культури українців. Практично всі етнографи XIX ст. зверталися до цієї теми тією чи іншою мірою, щоправда, в радянський час число дослідників стало дещо обмеженішим[4], однак коло проблем, пов'язаних з шлюбною сферою, не вичерпалося. Зокрема, на засадах обміну в шлюбній традиції спеціально не зупинявся ніхто.

Виходячи з того, що головним принципом в звичаєвому договірно-зобов'язальному праві багатьох народів є обмін, не дивно бачити, що в шлюбних угодах східних народів існував звичай "калиму" (викупу за наречену), в росіян – звичай "кладки", за яким сторона жениха брала на себе всі матеріальні витрати по весіллю, включно з частуваннями, одягом для молодої, подарунками, а часом навіть певними грошовими компенсаціями родині молодої, причому у випадках існування "кладки", придане за нареченою не давали. О.Єфименко вважала цей звичай дискримінаційним стосовно жінки, оскільки в сім'ї свекра "женщина делается предметом постоянных упреков за эти затраты и стремлений возвратить затраченное с лихвою на ее рабочей силе"[5]. Литовський Статут, тобто зведення документів для шляхетського стану, передбачав, що за нареченою дають придане, натомість чоловік записує за своєю майбутньою дружиною "віно"– майно, яке отримує дружина у випадку смерті чоловіка чи банкрутства[6].

Можна звернутися також до більш давніх часів. За літописними даними, "поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний... І весільний звичай мали вони: не ходив жених по молоду, а приводили (її) ввечері: а назавтра приносили (для її родини те), що за неї дадуть"[7]. Бачимо, що цей шлюбний звичай принципово відрізняється від того, який існував у сільській культурі українців XIX ст. Це пояснюється тим, що у полян, очевидно, на той час існувала велика патріархальна сім'я, тому описаний звичай керувався принципом: за робітницю – викуп.

Шлюбна угода, яка укладалася між батьками молодих на передвесільному етапі (переважно сватанні) містила в собі: 1. Власне згоду про шлюб; 2. Господарську угоду: зобов'язання обох сторін про внесок у господарство майбутньої сім'ї (придане молодої, частка сина в разі відділення від батька тощо); 3. Угоду про витрати на весілля з обох сторін. Народна традиція українців абсолютно позбавлена натяків на односторонні матеріальні зобов'язання родини молодого перед родиною молодої. Цьому явищу існує цілком конкретне пояснення: подільність української сім'ї. Молоду сім'ю намагалися відразу або трохи згодом після одруження відділити на нове господарство, тому дві родини (молодого і молодої) виступали більш-менш рівноправними партнерами у створенні нового господарства. Переважно батьки молодого зобов'язувалися в майбутньому виділити сину нерухомість, а батьки нареченої вже під час весілля виділяли частину рухомого (а часом і нерухомого) майна у вигляді приданого.

© Марина Гримич

Той же самий принцип рівнозначності обміну був присутній і в угоді про весілля, коли домовлялися про витрати, а також про подарунки.

Тобто для української шлюбної звичаєвої традиції діяв майже рівнозначний перехресний обмін.

Розглянувши варіанти та підваріанти так званих "обмінних" обрядово-символічних процедур у пізньому традиційному суспільстві, можна з'ясувати універсальність народно-юридичної світоглядної моделі діалектичного характеру: якщо десь щось вибуває, значить туди щось і прибуває, і навпаки. І пропонується це зробити переважно на записах 1920 – 1930-х років, здійснених збирачами "Етнографічної Комісії ВУАН"[8].

У XIX – на початку XX ст. на весіллі дві родини і молоді обмінювалися подарунками. Перехресний обмін подарунками – це одна з найважливіших символіко-юридичних обрядодій[9], базованих на принципі обміну. Джерельний матеріал виявляє два принципи класифікації "обмінних процедур": обмін подарунками; символічні звичаї "купівлі-продажу".

Переважно перший ритуальний обмін подарунками відбувався у суботу на молодіжній вечоринці (дівич-вечір, вареники, пироги). Тут можна виділити кілька варіантів: обмін подарунками між молодими, обмін подарунками між родинами, обмін подарунками між тещею і зятем тощо. На Чернігівщині наречена в цей день під час гулянки в своїй хаті урочисто вносила подарунки на тарілці: по "платку" жениху і боярину. Ті приймали дари, а жених, у свою чергу, віддаровував наречену, ставлячи на тарілку новенькі чоботи. Парубки при цьому демонстративно виймали із взуття п'ятикінечну булку і яку-небудь мідну монету, там також була жменя жита[10]. На Ніжинщині молодий приносив молодій перстень, а молода підносила молодому та старостам рушник[11]. У суботу на Остерщині (колишня Чернігівщина, нинішня північна Київщина) до молодої приходив молодий з боярином і дружками та музиками й приносив молодій в подарунок чоботи або черевики, в яких лежали булка і гроші (часом замість черевиків і чобіт були солодощі), наречена приймала подарунок і віддаровувала жениха насінням, зав'язаним у "платок"[12]. На Глухівщині ця передвесільна обрядодія так і називалася "іти на чоботи": у суботу ввечері молодий зі старостами, свахами, світилками, боярами, дружками ішов до молодої "на чоботи". У чоботях для молодої було насипано жита, вівса тощо. Прийшовши до нареченої, він дарував їй чоботи, пряники і насіння. Пряники і насіння роздавали дітям і подружкам, а чоботи залишалися дівчині[13] . На Криворіжчині у суботу до молодої (після гільця) приходив молодий, на порозі дарував тещі чоботи, шишку й чарку, а вона – подарунки його родичам[14]. Подібний звичай широко практикувався і на Київщині[15].

Обмін подарунками відбувався і в неділю, в день весілля. На Чернігівщині в деяких місцевостях перед вінчанням (це діялося у хаті молодої), молода виносила молодому подарунок, а той віддаровував її гостинцями (бубликами, цукерками). Потім наречена роздавала подарунки боярам, а сваха в'язала дружків рушниками[16].

Обмін подарунками поміж родинами міг відбуватися також при урочистій зустрічі на весіллі двох сторін, зокрема, коли весільний поїзд молодого прибував до нареченої. На Прилуччині, коли жених під'їжджав до її садиби, мати виносила з хати подарунки і роздавала усім, хто приїхав, а молодому намагалася вручити стару ганчірку, боярин відкидав її, жінка робила так удруге, а на третій раз вже подавала шовковий "платок", боярин брав його і тричі обходив кругом молодого і зав'язував хустку на правій руці. В цей час свашка молодого роздавала калачі"[17].

А ось як відбувалася обрядодія "обміну" між тещею і зятем на Харківщині. У неділю під час посаду за столом мати молодої подавала зятеві хустку на тарілці. Той брав її і затикав за пояс, знімав шапку і клав на тарілку. В цей час дружко носив другу тарілку і туди всі присутні кидали гроші молодим на щастя. Тим часом сестра молодої пришивала до шапки молодого квітку, теща одягала шапку собі на голову і просила викупу за дочку і за шапку. Дружко підносив порожню тарілку молодому. Молодий клав на тарілку гроші і чоботи для тещі. Теща з чобітьми танцювала, співала. Після того, як вона виконала пісню "Чоботи", дружок з тарілкою підходив до неї і вона повертала шапку на тарілку"[18]. Сама процедура роздавання короваю також базується на принципі обміну: гості віддають весільний подарунок "за скибку короваю" або "за шишку".

Як бачимо, під час обмінних процедур нерідко за подарунок розплачувалися обрядовим

хлібом. Однак, крім одностороннього віддаровування обрядовим хлібом, на весіллі відбувається і перехресний **обмін обрядовим хлібом** між свахами двох родин, між батьками молодих.

Ці обміни могли відбуватися як на сватанні, так і під час весілля. На Чернігівщині у неділю вранці, перед вінцем молодий приходив до молодої в дім. Виходили батьки молодої з хлібом-сіллю, хрестили гостей хлібом і просили у хату. Після того, як усі зайшли в хату, сваха від молодого, що стояла з хлібом, промовляла до свахи молодої: "Свашко, прийняли нас, прийміть і хліб наш!" Вона віддавала хліб свасі, а та прикладала до нього 2 пироги[19]. На Запоріжжі, у неділю вранці, коли прибував поїзд молодого до молодої, з хати виходив батько, йому наливали чарку і давали "борону", спечену з "кіста" (тіста). Матері також давали чарку і спечену "грибінку". Після того два чоловіка обмінювалися на порозі "шишкою" і "хлібеням" з родичами молодого[20].

Звичай обміну обрядовим хлібом фіксується також у весільній пісні:

Кумочко, дружечко, покумаймося!
Наш калач – ваш плескач, поміняймося!
Наш калач пшеничний, густо плетений,
Ваш плескач ячмінний, не загнічений.
Наш калач пшеничний свашки злотили,
Ваш плескач ячмінний баби ліпили.
Наш калач пшеничний медом мащений,
Ваш калач ячмінний не загнічений[21].

Власне, на весіллі "обмінювалися" і **піснями** (так звані весільні переспіви, "відспівки")[22], **поклонами** (знаками поваги):

Кланяється сват сватові,
Сваха – свасі,
Старости – старостам,
Бояри – дружкам,
А молодий князь – княгині[23].

У понеділок, на "перезві" також часом обдаровували молодих, зокрема, зменшити погане враження від "нечесності" молодої можна було великими подарунками – худобою, грішми, землею[24]. У цьому випадку принцип обміну діяв за принципом компенсації "збитків" чи неякісності "товару".

Окрім перехресного обміну подарунками, на весіллі обов'язковими були **односторонні обдаровування**, зокрема, обдаровування своєї рідні. До них можна умовно віднести обдаровування гостями молодих. Чому умовно, тому що в той чи інший спосіб подарунки "віддячувалися" (шматком короваю, чаркою горілки, "платками" тощо). У деяких місцевостях ця обрядодія називалася "даровизною" (так само, як і сам весільний подарунок). На Київщині "під час даровизни у княгині і у князя молоді підходять до кожного з тарілкою в руках, на якій чарка горілки. Гість випиває і каже, що він дарує. В цей час бояри з вугіллям в руках записують на стінах, хто що дарує і приказують, що як не дасть, що обіцяє, то воно йому чи здохне, чи згорить. Б'ють дрюком по сволоку і мажуть вугіллям для того, щоб молода потрудилась та поправила"[25]. У Бобровицькому районі на Чернігівщині молодих обдаровували у хаті молодого: обоє сиділи на припічку, а подарунки вкидали молодій у пелену[26].

Окремо варто зупинитися на **шлюбних обрядодіях з символікою купівлі-продажу**.

Якщо навести аналогії з угодами купівлі-продажу, зокрема худоби, то варто нагадати, що тварина ставала власністю покупця лише після того, як розпивався могорич, і її передав йому разом з вуздечкою або налигачем продавець. А молода лише тоді остаточно ставала дружиною молодого, коли її разом з приданим перевозили до молодого. До речі, аналогія між цими двома типами угод простежується цілком конкретно. Так, з одного боку, у весільній обрядовості є цілий ряд обрядодій, які символізують купівлю, а з другого, в деяких місцевостях учасники купівлі-продажу худоби після здійсненої умови називали один одного "свата-

ми”[27]. А на Конотопщині, наприклад, коли брат молодої виводив коня з возом, на якому сиділи молоді з приданим молодої, то тримав коня за вуздечку полою кожуха[28], тобто застосовувався такий же звичай, як і при передаванні проданого коня з рук в руки від колишнього до нового господаря. Подібний весільний звичай фіксувався і в інших місцевостях Сумщини з деякими підваріантами (наприклад, коня за вуздечку брав молодий своєю рукою, обгорненою кожухом вовною навиворіт[29]).

Як відомо, під час купівлі-продажу продавець розхвалював свій товар[30]. Цей момент присутній під час весільних обрядів на сватанні чи оглядинах, на весільних переспівах. Часом, привівши додому куплену худобину, дружина або донька господаря на воротах перепиняли корову і простилали червоний пояс і через нього переводили корову. Це робили, щоб худобина швидше звикала до дому[31]. Червоний пояс – це є символ вогню і своєрідний оберіг, що стосується весільної обрядовості, то в усіх регіонах є звичай, за яким молодих перед входом у його дім переводять через вогонь, а невістку переводять через полотно, доріжку.

Узагалі обрядодії, що символізують купівлю-продаж, пронизують увесь передвесільний і весільний обряд. Класифікуючи їх, можна виділити такі групи і підгрупи:

Символічна обрядова гра, що відбувалася на сватанні, під час якої сторона молодого (свати, старости) інсценовували покупців, а сторона молодої – продавців “худоби” (телички, ягнички, сіна тощо). (Варіант: мисливці хочуть відкупити (забрати) дичину, яку вони вистежили і яка сховалася у дворі господарів).

“**Викуп” рушників** на сватанні: на Богуславщині (Київщина) коли на сватанні давалася згода, то мати молодої приносила зі скрині рушники на тарілці, молода подавала рушники сватам, а мати просила, щоб рушники відкупили і подавала для цього тарілку[32]. На Остерщині (нинішня Київщина) заручини носили назву “викуп платочка”: “Невеста наливает рюмку водки, кладет в рюмку кольцо, ставит рюмку на тарелку, туда же кладет небольшой платочек и подает жениху. Жених выливает вино на пол или на тарелку, берет кольцо и медные деньги, наливает вина и подает невесте. Невеста выливает вино на тарелку, достает деньги. В это время дружки поют. Заручины или выкуп платка носит еще одно название – “перепиваннє кольця”[33]. На Корсунщині молода виносила на дівич-вечорі тацю з подарунком для молодого (переважно це була червона хустка). Молодий брав собі хустку (“платок”), клав на тацю срібного карбованця і підперізувався нею (так він ходив до самого весілля). Потім молода підносила білу хустку (“платок”) бояринові, за яку той клав на тацю 50 копійок сріблом. Потім молода обдаровувала дружків вишитими рушниками, які тут же перев’язували ними один одного і так носили до понеділка[34].

“**Наворітне**” (викуп на воротах хати молодої, рідше молодого), “поворітчина”[35], “поворітне”[36], “ворітна”[37], “ворітне”[38]. Цей звичай побутував також у кількох варіантах. Так, в одних місцевостях викуп платився при в’їзді у двір (“ворота”) молодої, а в інших – тоді, коли молоду привозили до молодого. Практикувався цей звичай на різних етапах весільного обряду. Так, наприклад, на Кременчуччині під час дівич-вечора парубки з вулиці молодої вимагали від бояр молодого “наворітне”[39] (грошима). Однак в більшості випадків такі обрядові викупи нареченої відбувалися в неділю, причому в кілька етапів[40], особливо, коли парубок був з чужого села.

“**Перейма**” – поїзд молодого переймають на дорозі до молодої. На Поліссі (Овруччина) “коли йдуть до молодої, то їх не пускають. Тоді дружок молодого подає “пірог помережени”, і вони “читають” на тому “пірогу”: “Нам виписаний марштрут від Івана Степаненка до Ригора Т. Там єсть дочка нашая, забраная, то ми хочемо викупити і забрати с собою”[41]; тоді сторона молодої дає згоду, усі частуються горілкою, ріжуть “пірога” і їдять. На Волині це називається “перетин” молодого. Як молодий їде до молодої, його перепиняє хто схоче, кладучи навхрест на дорозі сніп пшениці або жита. З воза злізає дружко і дає келішок[42].

“**Викуп молодої**” практикувався на різних етапах весільного обряду. Біля воріт молодої і в хаті, коли молодий сідав на посад біля молодої, то викупляв її у брата. На Чернігівщині ця обрядодія відбувалася після вінчання: весільна “беседа” з церкви направлялася в дім нареченої, ворота в її двір стояли зачинені, а там уже чекали на молодого “солов’ї” (охорона нареченої)[43] і просили у молодого викуп (могорич). На Чернігівщині також “продавали” молоду та її подушки при її виїзді зі свого дому[44]. Часто “викупи” відбувалися в кілька етапів. Наприклад, коли приїжджав поїзд молодого до молодої, закривали ворота і не пускали його,

поки він не почастує кожного горілкою. Потім після першого викупу молодого пускали в хату, але не пускали до столу, до молодої, поки він "не викупить місця біля молодої"[45]. Подекуди траплялися й інші локальні варіанти: при виїзді з кутка парубки продавали молоду молодому. Тобто купівля-продаж відбувалася між стороною молодого і молодіжною громадою дівчини.

Окремо варто зупинитися на "**викупі" шапки молодого** (в різних місцевостях на різних етапах весільного обряду): хтось зі сторони молодої (менша сестра молодої, дружка) "крали" шапку молодого, а той викупляв її[46]. У цього звичаю існували різні варіанти, зокрема, вимагалася платня за пришивання квітки (букетиків тощо) до шапки молодого, бояр, дружок; переважно це робила сторона молодої (або сама молода, або дружки, зрідка теща). На Прилуччині перед тим, як вийти з-за столу, свість (невістка) пришивала молодому до шапки квітку, одягала її на себе, поки її не викупить дружко. Як викуплять шапку, світилка одягала її на молодого так, щоб стукнути головами молодих[47]. Обрядодію супроводжувала пісня:

"А з Києва швачка
По торгах ходила,
Шовки скупувала,
Вінки пришивала
Й гроші заробляла"[48].

Квітку брали часами з вінка молодої і в такий спосіб "пришивали молоду до молодого"[49]. Це могла бути штучна квітка, а часом цим терміном називали червону стрічку разом зі зв'язаними червоними бавовняними нитками, що звисали молодому на плече.

На Чернігівщині після того, як молодий викупляв шапку у дружок, він відривав від неї квітку і клав собі в кишеню[50]. Останній звичай свідчить про те, що викуп шапки з пришитою квіткою – це не просто платня за отриману "весільну відзнаку". Це вже символічна дія "пришивання" молодої до молодого, враховуючи гендерну символіку шапки і "квітки" як ознаки цноти молодої.

Звичай пришивання квітки до шапки молодого не варто сплутувати з пришиванням до одягу гостей "весільних відзнак". У більшості місцевостей пришивали неодруженим гостям букети до одягу на грудях, за що дружкам платили символічну плату, кидаючи гроші на тарілку з букетами. Як бачимо, цей звичай також супроводжувався "оплатою". На Остерщині в суботу старший дружко тримає воскові букети для молодих, які викупив у дружок-дівчат[51].

Викуп приданого. Цей звичай побутував майже на всій території України. На Чернігівщині, зокрема, вранці привозили скриню на конячій упряжці, оздобленій квітами і дзвіночками. На возі стояла скриня, а на ній сиділи ряджені – родичі молодої, подекуди обличчя вимазувалися сажою. Брат молодої правив за кучера і "продавав товар". Скриня проїжджала повз двір молодого, а брат кричав: "Кому треба товар?" Родичі молодого стояли на воротях і запрошували у двір. Скриня в'їжджала в двір, починався торг. Виходив "купець" – родич молодого, також смішно вдягнений: він мав на животі подушку. Починалася торгівля. Знімали з воза скриню, несли до хати. Молода розвішувала в хаті свої рушники[52]. На Одещині також практикувався викуп приданого молодої[53], на Черкащині, Поділлі боярин "викупляв подушки"[54].

І наостанок кілька слів про звичай **"продавати" батька і матір** [55] (вар.: весільного батька або матір) у понеділок (вівторок, середу після весілля). На Кременчуччині "після весілля вели весільних батька й матір продавати. Сучать із прядива верьовочки, чоловіки в'яжуть весільного батька за ногу, а жінки – матір і ведуть хутором, кричать, співають… На площі або біля місцевої кооперації назначають торг. Син чи донька когось із них одкупляє: дають усім по чарці. Погоджуються не відразу, вимагають доплати і нарешті відкупляють. Відрізують верьовочки – і батьки вільні"[56]. Цей звичай відомий і в інших місцевостях Полтавщиини[57]. На Конотопщині продавали батьків "татарам" або "циганам", коли ті одружували останніх дітей[58]. На Чернігівщині батька "продавали" у середу: зранку до молодого збиралися родичі й дружки, запрягали коней, вбирали їх у квітки, стьожки, напинали на возі або на санях будку із плахт, брали батьків молодого і везли їх з музиками до шинку. Там старший син повинен був купити кварту горілки, а коли вип'ють, купували усі по черзі і гуляли[59]. На Прилуччині "продавали батьків" таким чином: одягали їх у стару одежу, садовили на старий поламаний віз, возили по селу, завозили у калюжу і перекидали, щоб батько давав їм горілку, а мати – закуску[60].

Таким чином, простеживши шлюбні звичаї, базовані на принципі обміну, можна прийти до таких висновків: при всій різноманітності обмінних звичаїв, їх єднає спільна мета – скріплення родинних зв'язків між молодою і молодим, з одного боку, і поміж двома родинами – з іншого.

Досліджуючи семантику весільного обряду, російський дослідник К.В.Чистов писав: Традиційний і до цих пір не подоланий спосіб вивчення особливостей ритуалу в окремих народів – описання за наявністю і інтенсивністю пережитків (матріархальних, "викрадення", "купівля-продаж" і т.д.) – не виправдав себе ні в історичному, ні в типологічному відношенні. Більше того, він заважає вивченню справді архаїчних і стійких елементів (обмін дарами, спільна трапеза, дій, що символізують поєднання молодих, карпогонічна та очисна магія тощо)[61]. Дослідник, звичайно, мав рацію в тому, що символічні звичаї "купівлі-продажу" ніяк не можуть бути більш архаїчними, ніж звичаї обміну подарунками, про що свідчить економічна народна культура, яка розвивалася від натурального господарства до грошово-товарних відносин. Однак на матеріалі українських шлюбних звичаїв можна простежити плавний перехід обрядодій, базованих на "натуральному" обміні, до символічної "купівлі-продажу". Скажімо, явно проміжною ланкою поміж першим і другим типом "обмінних" процедур є звичаї "викупу" тих чи інших весільних атрибутів за "чарку" (горілки). Це вже не класичний "обмін", але й не типова "купівля-продаж" за гроші.

Серед шлюбних звичаїв з "торгівельним" змістом можна виявити суто раціональні – обмін реальними, причому дуже функціональними (наприклад, чоботи) подарунками, і магіко-символічні – обмін чи викуп "весільних відзнак" – рушників, хусток, викуп "місця на посаді" тощо. Серед цих "обмінних" процедур виділяються в окрему групу звичаї пришивання квітки з вінка молодої до шапки молодого і викуп останньої стороною жениха. В цьому звичаї виявляється не лише символіка "віддавання" молодої молодому (через її квітку), а вимога до молодого за це заплатити.

Серед згаданих звичаїв є типологічно різнорідні. Зокрема, в загальну схему обміну "не вписуються" перезв'янські звичаї "продажу" батьків. У них немає вже суто "обмінної" семантики, натомість виступає інша: батьківство, батьківські функції матері і батька молодої закінчились, батьки тепер стали "непотрібні", тому їх треба "продати". Так само звичаї додаткового обдаровування родини молодого у випадку "нечесності" молодої несе семантичне навантаження компенсації за "неякісний" товар.

---

[1] Див. Борисенок С. Звичаєве право Литовсько-руської держави на початку XVI ст. (Загальна характеристика). // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України / За редакцією О.О.Малиновського. – Вип. 3 (УАН, Збірник Соціяльно-економічного відділу. – №17). – К., 1928. – С. 89.

[2] Пахман С.В. Обычное гражданское право в России: Юридические очерки: Т.2 – СПб., 1879. – С. 30 – 31.

[3] Див. Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999. – С. 75; Ефименко А. Исследования народной жизни. Вып.1: Обычное право. – М., 1884. – С. 9.

[4] Див.: Кравець О.М. Сімейний побут і звичаї українського народу. – К., 1966; Здоровега Н.І. Нариси весільної обрядовості на Україні. – К., 1974; Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988.

[5] Ефименко А Исследования народной жизни. – С. 15.

[6] Див. докладніше про це: Гримич М.В. Литовський Статут і звичаєве право // Етнічна історія народів Європи. – К., 2001. – № 10. – С. 4 – 9.

[7] Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К., 1989. – С. 8 – 9.

[8] Висловлюємо глибоку подяку проф. Борисенко В.К., яка люб'язно надала для використання свою картотеку з записами весільних обрядів.

[9] Чистов К.В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. – М., 1979. – С. 224.

[10] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (далі – ІМФЕ). – Ф 1-5. – Од. зб. 397. – Арк. 15. (с. Лоски Кролевецького пов. Чернігівської губ., запис А.К.Сержпутовського, 1910 р.)

[11] ІМФЕ. – Ф. 1-7. – Од. зб. 841. – Арк. 196 (с. Макіївка Ніжинської окр.).

[12] Там само. – Ф. 1-5. – Од. зб. 392. – Арк. 13 (с. Вища Дубечня Остерського. пов. Чернігівської губ.).

[13] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 823. – Арк. 29 (с. Дубовичі Глухівської окр.)

[14] Там само. – Од. зб. 714. – Арк. 123 (с. Ганнівка П'ятихатського р-ну Криворізької окр).

[15] Там само. – Ф. 16. – Од. зб. 84. – Арк. 142 (с. Старосільці Радомишльського пов. Київської губ.); Див. також: ІМФЕ. – Ф. 1-7. – Од. зб. 745. – Арк. 248 (с. Загальці Бородянського р-ну на Київщині).
[16] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 422. – Арк. 52 (С. Горошковці Городнянського р-ну Чернігівської окр.).
[17] Там само. – Од. зб. 787. – Арк. 75 – 76 (Прилуччина).
[18] Там само. – Од. зб. 805. – Арк. 37 – 39 (м. Вовчі Харківської окр.).
[19] Там само. – Од. зб. 422. – Арк. 52. (с. Горошковці Городнянського р-ну Чернігівської окр.).
[20] Там само. – Од. зб. 729. – Арк. 24 (с. Білоцерківка Маріупольського р-ну Донецької обл.).
[21] Там само. – Арк. 12.
[22] Там само. – Ф. 8-4. – Од. зб. 491. – Арк. 3 (с. Заставна Чернівецької обл.).
[23] Там само. – Ф. 1-7. – Од .зб. 805. – Арк. 35 (М.Вовчі Харківської окр.).
[24] Там само. – Ф. 14-3. – Од. зб. 871. – Арк. 30 (с. Підлипне на Конотопщині Сумської обл.).
[25] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 752. – Арк. 134 (с. Плисецьке Київської обл.).
[26] Там само. – Од. зб. 836. – Арк. 150 (с. Свидовець Бобровицького р-ну на Чернігівщині).
[27] Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. – Вып. 1. – Каменец-Подольский, 1869. – С.6.
[28] ІМФЕ. – Ф.1-7. – Од.зб. 818. – Арк. 77 (Конотопська окр.).
[29] Там само. – Од.зб. 793. – Арк. 2324 (с. Заруддя Роменської окр.).
[30] Ефименко А Исследования народной жизни. – С. 10.
[31] Шаровкин И.С. Юридические обычаи крестьян Печенежской волости Волчанского уезда Харьковской губернии. – Отдельный оттиск из “Харьковского сборника” за 1896 г. – Харьков, 1896.– С. 22.
[32] ІМФЕ. – Ф. 1-7. – Од. зб. 746. – Арк. 59 (с. Яцюків на Богуславщині).
[33] Там само. – Ф. 1-5. – Од. зб. 392. – Арк. 13. (с. Вища Дубешня Остерського пов. Чернігівської губ.).
[34] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 750. – Арк. 85 – 57 (с.Дерінківець Корсунського р-ну Шевченківської окр.).
[35] Там само. – Ф. 14-3. – Од. зб. 871. – Арк. 20 – 21 (с. Підлипне на Конотопщині).
[36] Там само. – Од. зб. 952. – Арк. 34 (с. Літки Броварського р-ну на Київщині).
[37] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – С. 76
[38] ІМФЕ. – Ф. 1-4. – Од. зб. 325. – Арк. 5 (с. Сагунівці Черкаського пов. Київської губ.).
[39] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 795. – Арк. 13 (с. Пухальщина Градиського р-ну Кременчуцької окр.).
[40] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – С. 76
[41] ІМФЕ. – Ф. 1-4. – Од. зб. 325 – Арк. 9 (с. Снітеща Народницького стану Овруцького пов. на Житомирщині).
[42] Там само. – Ф. 29-3. – Од. зб. 281. – Арк. 2 (с. Лині Локачинського р-ну на Волині).
[43] Див. докладніше: Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – С. 41.
[44] ІМФЕ. – Ф. 1-7. – Од. зб. 684. – Арк. 32 (с. Кіїнка, Білоусівської вол. на Чернігівщині).
[45] Там само. – Од. зб. 800. – Арк. 153 (х. Михайликівка Кременчуцької окр.).
[46] Там само. – Од. зб. 793. – Арк. 24 – 25 (с. Заруддя Засульського р-ну Роменської окр.).
[47] Там само. – Од. зб. 621. – Арк. 81 – 82 (с. Усівка Варвинського р-ну Прилуцької окр.).
[48] Там само. – Од. зб. 424. – Арк.14 (Херсонщина).
[49] Там само. – Од. зб. 63. – Арк. 10 (с. Пустовітове на Кременчуцької округи на Полтавщині).
[50] Там само. – Од. зб. 422. – Арк. 52. (с. Горошковці Городнянського р-ну Чернігівської окр.).
[51] Там само. – Ф. 1-5. – Од. зб. 392. – Арк.17 – 19 (с. Вища Дубешня Остерського пов. Чернігівської губ.).
[52] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб.422. – Арк. 52 (с. Горошковці Городнянського р-ну Чернігівської окр.).
[53] Там само. – Ф. 1-6. – Од. зб.78. – Арк. 21 (с. Кам’яна Криниця на Одещині).
[54] Там само. – Ф. 14-3. – Од. зб.595. – Арк. 18 – 19 (с. Кобринове Тальнівського р-ну на Черкащині).
[55] Там само. – Ф. 1-4. – Од. зб. 245. (Ніжинська округа, багато сіл).
[56] Там само. – Ф. 1-7. – Од. зб. 796. – Арк. 26 (х. Глибока Долина Кременчуцької окр.).
[57] Там само. – Од. зб. 785. – Арк. 54 (х. Василежино Велико-Крипківського р-ну Кременчуцької окр.).
[58] Там само. – Ф.14-3. – Од. зб. 871. – Арк. 34 (с. Підлипне на Конотопщині).
[59] Там само. – Ф.1-7. – Од. зб. 684. – Арк. 26. (с. Жолвинка. Чернігів. пов. Старобілевської вол.).
[60] Там само. – Од. зб. 787. – Арк. 76 (Прилуччина).
[61] Чистов К.В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. – С. 224.

Георгій КОЖОЛЯНКО
Чернівці

СВЯТО МАКОВЕЯ НА БУКОВИНІ. ДОХРИСТИЯНСЬКІ ВИТОКИ МАКОВЕЇВСЬКИХ СВЯТКУВАНЬ

Народне свято Маковея на Буковині відзначається 14 серпня. В цей день у православних християнських церквах святять воду, квіти, мак, які після цього набувають, за повір'ям, чудодійної сили[1].

Християнська церква в цей день відзначає святих мучеників Маккавеїв. На думку вчених, свято Маковея є святом квітів та городини. Хоча ствердної відповіді на питання первісних основ свята та його призначення немає. Так, С.Килимник про це свято писав: "Народне свято КВІТКИ, а краще сказати квіток, рослин, дуже стародавнє; утратило воно дуже багато своїх звичаїв, своєї особливості протягом віків, християнізувалось так глибоко, що трудно його належно й дослідити"[2].

На Буковині в день Маковея святкують храмові свята. Так, поблизу містечка Вашківці, що в передгірній Вижниччині, в давні часи на горі було рідновірське язичницьке святилище. Від нових часів відома легенда про дівчину-красуню, яка сподобалась завойовнику-бусурману. Він домагався її любові, але дівчина відмовила. Тоді він вирішив її взяти силою. Дівчина тікала на гору, і коли турок уже майже її настиг, земля розступилась і забрала дівчину, а йому вдалося лише косу відрізати. Дівчину цю звали Анною. З того часу й називається ця гора Анниною горою. Як називали це місце в давні часи, достеменно невідомо.

На Буковині виявлено багато дохристиянських святилищ, де давні українці віддавали шану богам, проводили моління, здійснювали жертвоприношення, намагаючись задобрити богів, випросити у них добрий урожай, сприяння у господарських справах та військових походах.

Аннина гора була на важливому шляху з Галичини на Поділля. Біля підніжжя цієї гори виявлено сліди археологічної культури скіфів та карпатських курганів.

У дохристиянські часи на цій горі було язичницьке (рідновірське) святилище, де збиралися мешканці околиці та мандрівники битого шляху на поклоніння, жертвоприношення, ігри та забави. Частина сучасних науковців робить припущення, що це місце могло бути також місцем людських жертвоприношень давнього населення. Проте чітких свідчень про людські жертвоприношення немає. Скоріше за все тут приносили жертву богам у вигляді тваринних та рослинних жертв, оскільки як у давнину, так і сьогодні приносять на освячення мак, квіти та різне зілля. Як констатують дослідники давніх дохристиянських вірувань слов'ян Б.Рибаков, Я.Боровський, митрополит Іларіон (І.Огієнко), М.Брайчевський, М.Чмихов[3] та ін., у предків слов'ян широкої практики людських жертвоприношень не існувало. Дещо іншу думку з цього питання має буковинський історик І.Чеховський, який у статтях "Жертвоприношення у календарній магічній практиці українців карпатського регіону"[4] та "Топонімічна легенда про Аннину гору на Буковині: міфологічні мотиви і сліди язичницьких культів"[5] вважає, що в слов'ян існували людські жертвоприношення: "…всі основні види жертв у культовій практиці наших предків співіснували". При цьому він посилається на Нестора Літописця та на вбивство князя Ігоря древлянами або на людські жертвоприношення у Ростовській землі. Як на мене, таких свідчень недостатньо для того, щоб стверджувати, що давні українці, включно з буковинцями, приносили в жертву людей.

Для давніх слов'ян більш характерними були тваринні жертви, ніж людські жертвоприношення, хоча повністю людські жертвоприношення не виключаються.

Важливою прикметою культових дохристиянських центрів є наявність при них джерел або

© Георгій Кожолянко

криниць, які використовувались у обрядодіях. Воді з таких джерел надавали значення "цілющої", тобто такої, що виліковувала людей чи тварин від різних хвороб. Біля підніжжя Анниної гори була криниця, а у 90-х рр. XX ст. тут викопано ще одну криничку. На самій горі теж є криниця, воду якої прочани вважають цілющою.

Культ джерел і криниць був поширеним у різних місцях України, в тому числі і на Буковині. Практично в кожному селі є криниця або джерело, вода з яких вважається цілющою. У християнські часи біля таких джерел ставились хрести або невеличкі каплички. Як правило, ці джерела прив'язані до певних святих християнського календаря, але часто вони мають народні назви, які вказують на те, що це були місця давніх дохристиянських поклонінь.

Свідченням давньої дохристиянської обрядовості на Буковині є звичай обв'язувати дерева, гілки, хрести, які знаходяться біля місць поклонінь, білими або червоними стрічками. Такий звичай зафіксований і на Анниній горі, де прочани по шляху до вершини святого пагорба обв'язують стрічками з білої тканини деревця, кущі, хрести. Цей атрибут маковеївського свята існував тут ще до приходу в цю місцевість монахів. Відомо, що і на свято Купала дівчата обв'язували дерева різнокольоровими стрічками.

У 1992 р. на гору прийшли монашки православної церкви Московського патріархату, які отаборились тут і за десять років спорудили церкву, будинок для монашок та інші будівлі господарського призначення. Гору розрили вщент. Під час масштабних земляних робіт на горі археологів не було запрошено, що є значним порушенням при будівництві у межах історичних місць. І, як засвідчила одна з монашок (прізвище своє відмовилась назвати) 23 травня 2004 р. під час відвідання Анниної гори учасниками Міжнародного наукового семінару "Кайндлівські читання", в найближчий час планується розширити капітальні будівельні роботи на Анниній горі, в тому числі і на практично останньому у північній частині гори ще незайманому місці – на місці хреста, встановленого у 1848 р., та дерев'яної хрестової арки. На виділених місцевою владою для монастиря десяти гектарах поля і лук, що оточують гору, організовано вівчарську стину та вирощування різних сільськогосподарських культур. Тобто, за останні десять років історично-легендарну пам'ятку, давні святині наших предків потоптано і знищено прийшлими монахами православної церкви Московського патріархату.

В дійсності на Анниній горі здійснено кримінальний злочин, оскільки сліди давньої культури українців, що там містились, під бульдозерами зникли назавжди. Отже цей приклад засвідчує, що дикість і безкультур'я тягнеться за християнськими місіонерами зі Сходу протягом багатьох століть.

Монастир на Маковея святкує храмове свято. З багатьох куточків Буковини і віддалених від краю теренів сюди сходяться християни і ті, хто не вірить у християнського Бога, але вірить у святе місце наших предків. Вони на колінах повзуть на гору, а це близько одного кілометра, щоб Всемогутній Бог (для рідновірів Бог Неба – Сварог та Бог Сонця – Дажбог) змилостивився над ними, вилікував від хвороб, здійснив задумані бажання.

Сюди, на Аннину гору, в цей день приходять і прихожани Української православної церкви Київського патріархату на Маковеївське храмове свято. Споконвіків аж до часу радянської влади на Буковині не було ні одної парафії, яка б належала до Московського патріархату, а місцеві християни відносились до автокефальної православної церкви. Прихожани церкви Київського патріархату на Анниній горі отримали від місцевої влади кілька десятків метрів невеличкого пагорба, де поставили стіл і хрест, що може бути добрим прикладом скромного моління і невтручання у структуру пам'ятки-гори.

Дівчата та жінки під час свята Маковея та свята Анни (7 серпня) на горі просять у святої Анни, яка вважається покровителькою джерел і жіночої долі, заступництва та допомоги у сімейному житті, влаштуванні подружжя тощо.

У давнину на обряд освячення маку до Анниної гори йшли переважно дівчата та діти. В переддень свята вони збирали "маковійську квітку", вкладаючи туди різне зілля та головки маку, обв'язували стрічкою, а дехто й рушником. Мати, вручаючи доньці "маковійську квітку", перед дорогою благословляла її. Повернувшись від освячення, дівчата вручали мак і зілля матері. Мати урочисто доторкалась освяченим до голови дівчини і промовляла замовляння, щоб донька в скорому часі прийшла від шлюбу.

Напередодні свята дівчата готували вінок з квітів та "маковійську квітку". Малі діти теж

рвали квіти і формували невеличкі букетики. У передгірній та гірській місцевості Буковини квіти для “маковійської квітки” збирали вранці у день свята, але ще до схід сонця. Для цього букета використовували квіти як польові, так і городні (любисток, чорнобривці, васильок, м’ята, кудрявці, польові котики, материнка, чебрець, роман-зілля та ін.). “Квітку” та віночки обмотували червоними стрічками. Мати допомагала дівчині вкладати квіти у букет. При цьому, вкладаючи кожну квіточку, примовляла різні побажання і застереги, пов’язані з життям дівчини, родини, веденням господарства. Матері будили дітей словами: “Вставайте, мої макові голівочки, до Бога, до води час”. Одягнувшись у чистий святковий одяг, молодь вранці йшла до води (ставка, річки, джерела) на освячення. З першими променями сонця доторкались до води квіткою та краєчком віночка. Вважалось, що енергія води переходить на квіти у такий спосіб і вони дістають чудодійні властивості. Потім молодь ставала колом на поляні чи на березі річки і, тримаючи в руках букетики квітів, підставляла їх під сонячне проміння та, йдучи три кола за рухом сонця, співала пісні про квіти, воду і сонце. Потім розпочинались ігри (“Кіт і миші”, “Стукалки”, “Кури і половик”, “Перегонки” та ін.). Дівчата несли “маковійську квітку” і мак додому матері. Та на дверях хати брала з рук дівчини зілля і промовляла: “Най твоя доля буде така файна, як ця квітка і шоби ти така радісна прийшла з своїм судженим додому”. Квіти і мак підвішувались під сволок або в почесному кутку під стелею, й там вони зберігалися як охоронники від лихих сил і відьом упродовж року.

У християнські часи з “маковійськими квітками” та віночками йшла молодь до церкви, де священик здійснював кроплення водою, набраною з джерела чи криниці до схід сонця. Тобто обряд освячення залишився, лише він виконувався у церкві і при допомозі священика. До церкви на Божу Службу, яка була присвячена дітям, йшла лише молодь. Змінився зміст вітання матері при отриманні квітів: “Як квітка з храму Божого прийшла свячена, так, доню моя, щоб ти красна й весела, прийшла від шлюбу з церкви Божої”[6].

До свята готували також мак. Кілька голівок маку зв’язували у пучечок, потім обмотували стебельця червоною стрічкою і так несли на освячення. Цей мак використовували як насіння в наступному році, домішували до маку, який використовували для приготування куті, розтрушували його у курниках, щоб добре неслась домашня птиця, та на пасіках, щоб бджоли принесли багато меду. При зриванні голівок маку господиня промовляла замовляння: “Аби дівчата одружувались, а хлопці женились, кури неслиси, а курєтка вілуплювалиси, аби відьми минули нашу хату, а зима була мняка, аби душі дідів нам помогали”[7].

Освячені на Маковея квіти й траву потім вкладали за образами або за сволоком як зілля, яке помагає від усяких хвороб, оберігає господарство і сім’ю від неприємностей. Мак, освячений на Маковея, зберігають для Святої вечері на Різдво, він є обов’язковим складником святвечірньої страви – куті. Крім того, цей мак слугує оберегом від усякої нечистої сили. Його розсипав господар біля дверей стайні у різдвяну ніч, щоб відьми не прийшли і не забрали молоко у корів. Маковейський мак використовували також у запобіжній магії під час свята Юрія, коли виганяли худобу на пасовиська. Мак розсипали під вікнами та порогом хліва, промовляючи слова: “Посипаю цей мак для відьми, яка у худоби забирає молоко, най вона визбирає усі маковинки і їй заспівають кугути та застане ранок під стайнею”[8]. У давнину був звичай брати з собою в далеку дорогу зернинки цього освяченого маку як оберіг від злих сил.

Маковейський мак використовували також при будівництві хати. В Буковинському Прикарпатті та Верхньому Буковинському Попрутті існував звичай посипати маком місце, де мали спорудити нову хату. При цьому примовляли: “Як освяченому ніхто ніщо не може зробити, так само, щоби злі духи до цієї хати не могли приступити”. Після цього скроплювали місце будови водою, освяченою під час Водохрещення (19 січня), супроводжуючи обряд молитвою. Завершуючи виводити основу даху – крокви та бантини, до схрещення крокв з боку сонячної сторони (схід або південь) даху прив’язували освячене зілля (квіти, гілочки мирти), рушник або хустину та декілька головок маку, освячених на свято Маковея.

Існувало вірування, що дівчина, яка вирве з городу сусідів, без їх відома, кілька головок маку і освятить їх, то доля до неї навернеться добром.

При появі різних епідемічних хвороб, які в давнину були досить частими на Буковині, мак, освячений на Маковея, розсипали дорогою, на подвір’ї, перед входом до хати та на порозі господарських споруд, прагнучи в такий магічний спосіб відвернути хворобу від людей і худоби.

В цьому святі простежується і первісний культ води – хворі пропасницею купалися в річці, бо вода вважалася цілющою. У цьому святі простежуються і любовні магічні дії. Також простежується оберегове значення свята Маковея. Дівчата обсипали свяченим маком дім, і "вроки" відьми повинні були безслідно пропасти, а до дівчини поверталося лицем щастя[9].

Квіти, освячені на Маковея, мали різне призначення. Дівочими квітами – квітами кохання, любові у "маковіївському вінку" – були любисток, кудрявці, чебрець. Для господині у цьому святковому букеті квітів були повняки (для достатку сім'ї). Господар підкурював зіллям, освяченим на Маковея, корів, щоб до них не приставали хвороби та відьми не відбирали молоко.

В давні часи, як, до речі, і нині, існувало повір'я, що душі померлих переселяються в новонароджених. Через те, що в святі брала участь молодь, можна припустити, що це свято було й святом духів предків. Літо закінчується, і духи предків, які були в деревах, рослинах, переходять у квіти, плоди. На свято Маковея саме й святкувався такий перехід. Щоб духи пращурів були з людьми, їх намагалися через зірвані і освячені водою квіти перенести в хату, де вони мали оберігати їх протягом осінньо-зимового сезону.

---

[1] Курочкин А.В. Календарные обычаи и обряды. // Украинцы. – М., 2000. – С. 385.

[2] Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Т. 5. – Вінніпег-Торонто, 1963. – С. 76.

[3] Брайчевський М.Ю. Біля джерел слов'янської державності. – К., 1964; Іларіон, Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1992; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987; Боровський Я., Толочко П. Язичеське капище в "городі" Володимира // Археологія Києва: дослідження і матеріали. – К., 1979; Чмыхов Н. История язычества Руси. – К., 1990.

[4] Чеховський І. Жертвоприношення у календарній магічній практиці українців Карпатського регіону // Питання стародавньої, середньовічної історії, археології й етнології. –Т. 1. – Чернівці, 2001. – С. 268.

[5] Чеховський І. Топонімічна легенда про Аннину гору на Буковині: міфологічні мотиви і сліди язичницьких культів // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Вип.1. – Чернівці, 1996. – С. 13.

[6] Килимник С. Вказ. праця. – С. 74 – 75.

[7] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в архіві етнографічного музею історичного факультету ЧНУ). – 1988. – Т. 6. – С. 15.

[8] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в архіві етнографічного музею історичного факультету ЧНУ). – 1996. – Т. 11. – С. 5.

[9] Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях / Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991. – С. 441.

Ярослава КОНЄВА
Ольштин (Польща)

ПОГЛЯД ПОЛЬСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ НА МАГІЧНЕ МИСЛЕННЯ

У польській науці про етноси по нинішній час переважає традиційна етнологія факту та феноменологічний метод дослідження. Але вже Б.Маліновський, англійський антрополог польського походження, в першій половині XX ст., описуючи релігійні уявлення мешканців Тробріандських островів, інтерпретував факти, описуючи їх, виявляв загальні закони в їхній різноманітності і класифікував явища первісної культури. Праці Б.Маліновського ("Тотемізм та екзогамія"(1910), "Наука і забобон у первісних народів" (1923), "Балома – духи померлих на островах Тробріанда" (1916), "Міф у психіці доісторичної людини" (1926)) стали класичними для польських етнологів, і майже жодне дослідження з проблематики духовної та матеріальної культури різних народів не обходиться без посилань на праці Б.Маліновського. Протягом останніх десятиліть в Європі, а також у Польщі, дослідженням магічної культури стали займатися історики стародавніх релігій. Однак, римська, єврейська, християнська магія цікавить дослідників не сама по собі, а як джерело досліджень "істинної" релігійності та у зв'язку з офіційною релігією країни.

З античних часів до сучасності дійшло мало писемних джерел (папірусів з закляттями й гімнами). Магія становила інтегральну частину мислення й поведінки людини в давнину, не була маргінальним явищем у суспільстві, як сьогодні, а повсякденною релігійністю середньої людини, специфічною формою звернення людини до богів та демонів.

Сучасні спроби дефініції магії переживають, як зазначає Анджей Випустек, дослідник античних магічних текстів, застійні часи[1]. В науці про етноси магія довго вважалася дегенерованою формою релігії, симптомом занепаду античного раціоналізму та проявом інтелектуального регресу. Варварство та ірраціоналізм як характерні риси магічних текстів не могли становити предмет дослідження. Сьогодні вчені приходять до висновку, що при вивченні таких текстів, як Євангеліє чи Апостол перших християн, не вдасться дати коректний аналіз без врахування такого важливого елементу культури, як магія. В середньовічному, новітньому й сучасному фольклорі проявляються релікти античної магії, але питання це ще не досліджене[2].

Загальне уявлення про магію серед освічених верств та й серед простого населення зводиться до того, що магія – це деформована форма релігії, домена забобонів, ознака браку освіти й безбожництва. Закляття й молитва – це цілком відмінні феномени, оскільки:

1. Магія оперує фізичними, матеріальними засобами з метою осягнення духовних або матеріальних цілей, тоді як релігія обмежується духовним переживанням, молитвою. Магія концентрується на технічному боці церемонії, на точності магічних формул і практик, вживає предмети, субстанції, інструменти. Для релігії вони не потрібні.

2. Спілкуючись з надприродними силами, магія застосовує примус, тоді як релігія звертається до прохання й молитви. Результат залежить від суверенної волі богів, їхньої ласки чи неласки. Магія маніпулює надприродними силами. Людина в магії є ініціатором дії і має вплив на хід подій. В релігії людина – істота залежна від сил, які залишаються поза її полем впливу. У релігії допускається торгівля (я дам тобі жертву, а ти дай мені щось взамін), але не дозволяється маніпулювати Богом. Отже, магія – це комплекс ритуалів, скерованих на примушування надприродних істот діяти в інтересах мага або його клієнта.

3. Магія осягає цілі матеріальні, індивідуальні, випадкові і конкретні – лікування хворого, уникнення нещастя, успіх в коханні або хвороба ворога. За наміром магічні дії поділяються на магію білу й чорну. Релігія ж спрямована на збавлення, пошук сенсу життя та смерті. Релігія

© Ярослава Конєва

належить до фундаментальних питань людської екзистенції, тоді як магія займається конкретними, особистими проблемами. Магія утилітарна, релігія – творча.

4. Магія є нелегальною, деформованою релігією. Мета магії суперечить цілям людської спільноти, вона розходиться з її звичаями та етичними законами. Якщо магія, можливо, й не є відкрито антисоціальною, то напевно асоціальною. Маг не має костьола, приходу, парафії, а лише клієнтів. Релігія солідаризує людську спільноту. Магія впроваджує модель реляції професіонал – клієнт, релігія преферує модель пастир – стадо, пророк – його люд, священик – Церква. У магії чаїться небезпека, оскільки вона дає доступ до джерела сили й влади за допомогою каналів, які залишаються поза контролем тих, в чиїх руках офіційно зосереджена влада. Різниця між магією та релігією зводиться до контрасту між індивідуальною і суспільно-громадською дією[3].

Вказані відмінності між релігією та магією знаменували науковий догматизм, який довго панував у науці і сьогодні поволі починає відступати. Уявлення, що магія – це рудимент примітивного етапу розвитку людської свідомості або дегенерована релігія запозичене ще з XIX ст. у Д.Фрезера з його “Золотої гілки”[4].

Новою тезою в етнології стала ідея, що не можна на засаді антитези розрізнити таких явищ, як магія та релігія. Але надалі в антропології переважає концепція магії як синкретичної цілісності вірувань та ритуалів примітивних народів. Наявність елементів магії в сучасній культурі слов’ян та її характерні риси ніхто у Польщі не досліджував. Вважається, що більшість релігійних ритуалів спираються на магічні концепції. Отож, магія – універсальна риса релігії. Магічні практики не стоять в опозиції до релігії, а тільки в опозиції до суспільно схвалених форм релігії. На думку А.Випустка, не існує антитези між магією та релігією, а дослідники мають справу з двома ідеальними полюсами, абстрактними моделями – релігією і магією[5].

У світовій антропології, зокрема у польській, існує велика кількість типологій магії, що пояснюється різницею в доборі критеріїв системного опису. За предметним критерієм магія поділяється на мисливську, любовну, аграрну, воєнну, магію плідності, краси і т.д.. За функціональним критерієм магія поділяється на апотропеїчну (охоронну), агресивну, катарктичну (очищувальну) та ін. Поділ Фрезера на симпатичну, гомеопатичну і контагіальну магію бере до уваги процеси мислення. К.Мошинський (1939) запропонував поділ магії за критерієм характеру акції, дії, що виконується, і на цій основі вирізнив практики субмагічні і магічні. Магічні – це трансляційні, трансмісійні, симпатетичні (підрядні й властиві), креаційні і інцепційні. Представлені класифікації є чисто таксономічними практиками, які не пояснюють суті явища, а лише групують матеріал для практичних цілей дослідження.

Загалом в польській етнологічній літературі є кілька дефініцій магії:

як рід практик, які виходять з переконань раціонального характеру, позбавлених емпіричних мотивацій і причинно-наслідкових зв’язків, що було характерно для первіснообщинного ладу, а також для традиційного народного світогляду в розвинутих цивілізаціях;

як група ритуалізованих дій і технік, які призводять, на думку виконавців, до бажаних наслідків у реальному світі шляхом впливу цих дій на певні – природні або надприродні – сили;

як практичний, дієвий аспект релігії

як тип свідомості, в якій процеси мислення проходять за іншою, ніж в суспільствах цивілізацій Заходу, логікою мислення[6].

Первісна (примітивна) магія характеризується однорідністю (синкретизмом, синтетизмом), що в сучасній європейській культурі розпадається на окремі сфери – технічно-утилітарну, символічно-комунікаційну і світоглядну, які проявляються в різних формах мистецтва, релігії, мови, звичаїв, науки і т.д.[7]. При дослідженні магічної культури увага дослідників концентрується в основному навколо таких проблем: джерела магії (і релігії); суть магії; взаємовпливи магії з іншими видами практики і культури (релігія, наука, побутові практики); приналежність магії до містичної або раціоналістичної традиції.

Для польської етнологічної науки загалом характерна орієнтація на теорії європейських вчених. У більшості теорій використовується психоаналітична гіпотеза З.Фройда (1913). Сам Фройд вважав, що магічні переконання породжені психопатичними за своєю натурою фантазіями, проектуванням власних почуттів та емоцій на сферу суспільної дійсності, що є залишком нарцистичної дитячої фази розвитку індивідуума. На думку Ф. Знанецького, який у своїй

теорії розвивав положення З. Фройда, джерелом усіх містичних уявлень є віра в могутність і діяльний вплив певних чинників свідомості на дійсність. Нормальний порядок природи й культури може бути порушений незвичайними подіями. Завдяки процесам генералізації люди доходять до висновку, що ці події можуть бути викликані також свідомо, але неявними та таємничими чинниками. Магія, отже, за цією концепцією, є результатом психологічної реакції людини на надзвичайні події, які порушують звичайний порядок речей у світі[8].

Одну з найбільш грунтовних теорій магії, в якій також використано психологічні моменти, сформулював творець функціоналізму в етнології Б.Маліновський[9]. Він стверджував, що початок магічних вірувань коріниться в недосконалості культури, яка не спроможна розв'язати до кінця усіх тяжких, болючих проблем людини. Магія з'являється в умовах непевності, там, де вже не допомагають раціональні дії. Магія має безпосередній зв'язок з емоціями, зі спонтанічними реакціями людей. Це є, отже, ритуалізована захисна реакція людини на загрозу, яка може виникнути в її щоденному житті. У психологічно-прагматичній теорії магії Б.Маліновського даються визначальні риси цього явища: утилітаризм, конкретність цілей, універсалізм, традиціоналізм, активізм (розвивається з дій та вчинків), антропологізм (властивість людини, а не природи), функціональність (виконує психологічні та суспільні функції).

Сучасна польська дослідниця А.Палубіцька розвиває концепцію Леві-Брюля про колективну уяву й колективну свідомість примітивних народів (не як Фрезер, який розуміє магічну культуру як результат помилкового застосування законів асоціації). Магічна культура (імпліцитна магія) є лише однією зі сфер культури, а тим самим одним з типів суспільної практики[10]. У магічній культурі неможливо вирізнити дії чисто технічні, утилітарні від їхнього символічно-комунікаційного сенсу, а особливо від сенсу світоглядного. Кожна дія в імпліцитній магії має подвійний та потрійний сенс, на чому й полягає синкретизм сенсів.

Від імпліцитної магії відрізняється "чиста" магія. В її руслі сформувалася фігура чарівника, чаклуна як інституція. Це призвело до виокремлення світоглядної практики з синкретизму, що стало початком релігії. Цю теорію Палубіцька доповнює "логікою" переходу метонімічного зв'язку "частина – ціле" (між волоссям, яке росте на голові Х-а і Х-ом є метонімічний зв'язок. Чаклун добуває волосся Х-а і метонімічний зв'язок переходить в метафоричний. Далі при знищенні волосся знову відбувається перехід до метонімії (метонімія іншої якості, ніж спочатку). Палубіцька цей метонімічний зв'язок поєднує з причинно-наслідковим зв'язком – нищення волосся стає причиною, наслідком якої є хвороба й смерть Х-а.

Друга дефініція – синкретично виступають метонімічні зв'язки і зв'язки метафоричні (символічні).

За Палубіцькою, магічне мислення характеризує не структуралістична "логіка" переходу, а "логіка" синкретичної співдії цих зв'язків. За цією логікою вербальні дії учасників магічної культури не мають самостійного символічно-комунікаційного сенсу і є водночас технічно-утилітарними і світоглядними. Отож, мова не виступає в магії окремо в самостійній символічно-семантичній функції.

Концепція магії А.Палубицької вказує не тільки на синкретизм дій, але також на синкретизм сенсів цих дій. Синкретично виступають технічно-прикладні, утилітарні, символічно-комунікаційні і світоглядні дії, а також водночас синретично виступають сенси цих дій.

Й.Кміта у розвідці про символічну культуру говорить про суспільно-регуляційну роль культури. За Кмітою, в сучасній європейській культурі можна вирізнити дві основні сфери – сферу технічно-утилітарної культури та символічну культуру, або символічно-комунікаційну, підвидом якої є світоглядно-творча культура. Технічна культура не займається інтерпретацією, натомість завданням символічної саме і є інтерпретування[11].

Й.Кміта описує елементи магічної мови як "причино-символи". Магічний акт мови водночас символізує те, до чого він відноситься семантично, а також залишається в предметному, метонімічному відношенні до цього чогось, тобто впливає на нього причинно, тобто є його фізичною частиною[12].

Б.Маліновський, вивчаючи магічні закляття в історично-культурному контексті, поділяє їх на чотири групи: 1 – закляття, які вимовляються в спосіб безпосередній без обрядів, які супроводжують дію, – зверненні до об'єктів, напр., до риб, які повинні рятувати рибалок, що тонуть, до стихій – дощу чи вітру, яким наказується зупинитися; 2 – закляття, які супроводжу-

ються простими обрядами насичення. До них належить більшість заклять тріобріанської магії – над лезом сокири, яка служить до будови човна, над фарбою до фарбування предметів – близько до предметів, які найчастіше поміщаються в посудину; 3 – закляття з обрядом перенесення. Наявність предмета, який не є предметом магічного впливу, але відіграє не останню роль – властивості переносяться на суб'єкт – напр., припалення воскової фігурки – ефект перенесеться на ворога; 4 – закляття при наявності жертв і інвокацій. Предмет (жертва) є компенсацією за те, що дух, напр., покине приміщення[13].

Сучасний польський дослідник Артур Добош описує синкретизм магічної культури, за допомогою поняття метаморфічної тотожності[14]. В його теорії магічна культура представлена як метаморфічна культура.

Магічні акти мови Й.Кміта позначив терміном "причино-символи", які становлять екземпліфікацію дії логіки синкретизму.

Причино-символом у межах цієї концепції магії, є вимовляння "аутентичного" імені даної особи з метою її викликання, незалежно від того, чи ця особа хоче прибути на місце промовляння її імені чи ні. Сюди зараховуються також випадки, коли чиєсь ім'я вимовляється неправильно з метою зашкодити цій людині. Це явище описав ще Б.Маліновський як обряд перенесення. Причина, яка дозволяє досягнути бажаної мети водночас семантично символізує її.

У випадку причино-символів ("сезаме, відчинись!"), тобто у випадку проявлення метафоричних чи метонімічних зв'язків (а не структуралістичного переходу від одних зв'язків до інших) – вони, ці причино-символи, не вступають ані в символічно-семантичні реляції, ані в причинно-наслідкові реляції.

А.Добош вважає, що репрезентанти магічної культури розрізняли вимовленні закляття як такі, що піддаються цілковитій безпосередній метаморфозі в об'єкти, які можуть існувати тільки завдяки метаморфозі в них цих заклять, тобто завдяки втраті закляттями всіх рис, які відрізняють їх від названих об'єктів, і водночас завдяки цій втраті вони можуть набувати відповідних нових рис. Це означає, що підставою, передумовою промовляння цих заклять є розуміння, що ці закляття готові бути промовлені, а також уявлення, що названі об'єкти поєднує між собою реляція безпосередньої метаморфічної тотожності. Закляття приймаються за такі, що піддаються відповідній метаморфозі. Закляття поєднує з предметами реляція повної безпосередньої метаморфічної тотожності з об'єктами, які проявляються внаслідок цієї реляції.

Наприклад, чаклун бере волосся Х-а і в супроводі заклинань та обрядів нищить його, сподіваючись, що ці дії призведуть до того, що Х зазнає нещастя. За концепцією магії Фрезера чаклун діє implicite на основі закону (засади) контагіальності, згідно з концепцією Леві-Брюля він діє спонтанно, за законом партиципації чи реляції сутнісної тотожності, натомість за Добошем – промовлене чаклуном закляття розпізнається як таке, що піддається повній безпосередній метаморфозі в часткову метаморфозу волосся Х-а в якийсь його орган, пошкодження якого викличе поважну хворобу Х-а або його смерть. Нехай це буде шлунок. Чаклун має справу – в його переконанні – зі шлунком Х-а. З погляду європейської логіки цей предмет має нелогічні властивості. Оскільки шлунок лежить на землі перед чаклуном (місце х) і водночас перебуває в іншому місці х1 – в тілі Х-а. Чаклун пошкоджує цей шлунок, переконаний, що не волосся він нищить, а шлунок, водночас в цей момент має страждати Х, оскільки шлункові приписується властивість перебувати одночасно в двох місцях – х і х1[15]. Це, власне, є логічно й теоретично доопрацьована концепція Маліновського про реляцію перенесення під час заклинань.

Міхал Буховський і Войцєх Бурштa описали багато випадків, коли вимовляння "аутентичного" імені мало – в переконанні учасників акту – фізичний вплив на власників цих імен[16]. Ім'я, надане при народженні, вважається аутентичним, і вимовляючи його, можна прикликати його власника, де б він не був. В основі цього явища лежить переконання про "ідентифікацію вислову з названою цим іменем річчю, з чого виникає уявлення про реальну дієву силу слова". А.Добош частково з цим погоджується. Суб'єкти магічної культури ідентифікують, повністю ототожнюють імена з їхніми власниками, тобто учасники поєднують імена і тих, кому вони належать, реляцією повної метаморфічної тотожності. Однак, власне повна ідентифікація імені з даною особою, тобто повна метаморфоза названого імені цієї особи в цю особу, виключає "реальну дієву силу" імені. Не відбувається жодних фізичних змін, бо акт називання

стосується ототожнення “штучного” імені даної особи з цією особою. Сила впливу названого імені проявляється тоді, коли не ім’я піддається ототожненню з особою, а тоді, коли особа ототожнюється частково з іменем, яке тоді виступає як “аутентичне” ім’я особи. З точки зору Добоша різниця між “аутентичним” і “неаутентичним” іменем учасника магічної культури така: “неаутентичне” ім’я є завжди першою складовою частиною реляції повної метаморфічної тотожності, тобто елементом, який піддається метаморфозі в другий елемент реляції, тобто в дану особу. Натомість “аутентичне” ім’я є завжди другим членом реляції часткової метаморфічної тотожності. Тобто складовою частиною, в яку перший елемент перевтілюється, частково ототожнюючись з ним[17]. Для Буховського і Буршти не існує імен “неаутентичних”, тому дослідники цієї різниці не вбачають.

Маліновський, говорячи про магічну мову, розрізняв містичні і магічні джерела мови як окремі форми, Буховський і Буршта заперечують, що є неможливим, щоб суб’єкт в певний момент послуговувався мовою в її самостійній символічно-семантичній функції, а в інший момент переходив на магічну мову, в якій предметно-метонімічні і символічні зв’язки співвіднесення зливаються в одну синкретичну єдність (Буховський, с. 40). Можливість такого переходу означала б шизофренію. Тому відтоді, як в культурі почали розрізняти ці зв’язки, перестали серйозно вірити в діяльність заклять, перестали бачити світ і себе, вкомпонованими в синкретичне поєднання метонімічних і метафоричних зв’язків.

Однак, А.Добош вважає, що є цілком можливим, щоб учасник магічної культури міг вимовляти “неаутентичні” імена своїх одноплемінників, не чекаючи при цьому, що внаслідок промовляння цих імен він вплине фізично на цих осіб, а вимовляючи імена “аутентичні” може очікувати фізичного впливу на носіїв цих імен. Перше й друге ім’я і спосіб їх вимовляння є окремими випадками одного явища – реляції метаморфічної тотожності[18].

На це явище вказував ще Б.Маліновський, не виділяючи, однак, площини, на якій реалізуються ці мовні зв’язки. Він писав, що мова пройшла кілька етапів розвитку: 1 – неартикульована мова 2 – артикульована мова, кристалізується реляція предметного співвіднесення – 3 – підетапи: 1 – “мова в дії” – мова, яку супроводжують певні дії та вчинки 2 – “мова нарраційна” – викристалізовується реляція семантичного співвіднесення предметів 3 – “мова магічного ритуалу” – коли між словом і предметом встановлюється зв’язок, обумовлений ритуалом. Отже, люди могли говорити магічною мовою, пов’язаною з ритуалами, і могли спілкуватися, не чекаючи при цьому фізичного впливу на об’єкт.

Тема магії та особливостей магічного мислення у сучасній польській етнології рішуче виходить за межі однієї науки, починає досліджуватися на пограниччі наук – філософії, мови, логіки, етнології та культурознавства. Наукова теорія “метаморфічної тотожності”, розроблена познанськими вченими, дає поштовх для роздумів, в який спосіб елементи магічного мислення можуть функціонувати у сучасній європейській культурі.

---

[1] Wypustek Andrej. Magia antyczna. – Wrocław – Warszawa – Kraków. – 2001. – S. 33.
[2] Там само. – С. 35.
[3] Wypustek Andrzej, цит.пр., с. 27.
[4] Фрезер Джеймс. Золотая ветвь. – М., 1981.
[5] Wypustek Andrzej. – S. 33.
[6] Buchowski M. Magia. w: Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Warszawa – Poznań, 1987.
[7] Buchowski M. Magia. Jej funkcje i struktura. – Poznań, 1985.
[8] Znaniecki F. Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój. – Warszawa, 1971.
[9] Malinowski B. , Magia, religia i nauka, w: B.Malinowski, Szkice z teorii kultury. – Warszawa, 1958.
[10] Pałubicka A. Przedteoretyczne postaci historyzmu, PWN. – Warszawa – Poznań 1984. – S. 47.
[11] Kmita J. O kulturze symbolicznej. – Warszawa, 1982.
[12] Kmita J. Jak słowa łączą się ze światem. – S. 279 – 281.
[13] Malinowski B., Argonauci Zachodniego Pacyfiku. – S. 516 – 521.
[14] Dobosz Artur. Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa. – Poznań, 2002.
[15] Там само. – С. 70 – 71.
[16] O założeniach interpretacji humanistycznej. – S. 39.
[17] Dobosz A. – S 74.
[18] Там само. – С.75.

Йосип ФЕДАС
Київ

ПЕРСОНАЖІ ВЕРТЕПУ: ЗАПОРОЖЕЦЬ

Павло Житецький зазначає, що Запорожець у вертепі "виступає як головна дійова особа, втілюючи в собі всепереможну могуть народного духу, завжди шукає в Запоріжжі опорну точку для своєї самодіяльності"[1].

Михайло Драгоманов: "Тільки таке порівняння відкрило б нам, що власне оригінального маємо ми в нашому різдвяному театрі, в тому числі навіть у побутових частинах. У цих останніх, наприклад наші українські тексти сильно відрізняються від польських, надрукованих у Кольберга, але сумнівно, що навіть наш вертепний запорожець не знайшов би собі родичів у різних буйних воїнах у західних інтермедіях і комедіях, які і досі граються і людьми і ляльками у святочних балаганах найпередовіших країнах Заходу"[2].

Римма Бернацька: "Центральною постаттю вистави був Запорожець, що втілює образ вільнолюбного українського народу"[3].

Лідія Архимович: "Центральний номер-вихід хороброго Запорожця. Він співає героїчну пісню "Та не буде лучче, та не буде краще, як у нас на Вкраїні...", збиткувався над панами і церковниками, воював з ворогами і перемагав самого Сатану"[4].

Ігор Єрьомін: Запорожець – "головний герой світської частини драми, що відповідає Петрушці російського лялькового театру... На сцені розігрується типова буфонада, центральним героєм якої є той же Запорожець. Не випадково Запорожець – найбільша лялька, найошатніше одягнена"[5].

Леонід Махновець: Запорожець – "героїчна постать, сповнена почуття своєї соціальної сили і людської гідності, що перемагає всіх ворогів. У великому монолозі він розгортав цілу історію народно-козацького визвольного руху, боротьби українських народних мас проти різних загарбників і гнобителів"[6].

Микола Йосипенко зауважує, що "головний персонаж другої дії – Запорожець"[7].

І далі: "Характерно, що в його діях немає й натяку на те, що він захищає свої вузьконаціональні інтереси. Він дошкульно висміює, б'є і проганяє геть представників експлуататорських класів, незалежно від їх національної належності (Єврей – крамар, Піп – уніат, Дяк – служитель православної церкви та ін.). Народ його устами висловлював свою ненависть до гнобителів і теплі братерські почуття до пригноблених. У ставленні Запорожця до різних релігійних забобонів і вірувань (Циганка-ворожка, сповідь у Попа, розмова з чортами, Смертю та ін.) відчутний народний атеїзм"[8].

На думку Дмитра Антоновича, друга дія вертепної вистави "закінчується виходом найбільшої фігури – запорізького козака, який усіх перемагає, всіх побиває, а сам зостається непереможним героєм-оборонцем покривдженого люду. Запорізький козак, воїн і гультяй, виведений як ідеальний тип"[9], "він остався прототипом героїчних запорозьких постатей лицарів-героїв в історичних українських драмах"[10].

Олександр Клековкін: "Але найголовніший сюжет вертепу, попри містерійне оздоблення, полягає в тому, що усіх ворогів перемагає й розганяє свободолюбивий Запорожець. Адже відомо, що на Січі було чимало поетів, кобзарів, художників, співаків, танцюристів, народних лицедіїв. При всіх шістнадцяти церквах, що діяли на території "Вольностей Війська Запорозького", існували церковнопарафіяльні, а також діяли три спеціальні, підвищеного типу школи, учнями яких було надано привілеї одержувати прибутки за колядування під вікнами січового товариства і за поздоровлення його на свята Різдва, Нового року і світлого Христова Воскресіння. Існувала на Запоріжжі також школа вокальної музики і церковного співу, в якій навчали

© Йосип Федас

партесного співу, готували читців і співаків для церков і парафій. “При школі, – пише історик січі Олена Апанович, – були створені групи виконавців – лицедіїв, які ставили вертепну лялькову народну драму, були організаторами різноманітних урочистостей і карнавалів...”[11]

Петро Пономарьов: “Центральний образ вертепної драми є Запорожець, при появі якого пан тікає. Він нагадує нам образ козака Голоти з українських народних дум. Монолог Запорожця характеризує його як загартованого в боях воїна, що відзначаються могутньою фізичною силою, сміливістю і військовою досвідченістю. Він повний ініціативи, енергії. Запорожець майстерно грає на бандурі, виявляючи цим і музичні здібності. Про свої бойові подвиги він говорить поетичною мовою [...] Характерні риси Запорожця виявляються і в дії. Він заставляє танцювати на сцені не тільки шинкарку й циганку, а й самого чорта. Піймавши чорта, Запорожець сміється з нього, примушує танцювати, б’є і проганяє. Ця сцена показує його сміливість і безстрашність. Наприкінці Запорожець зустрічається з уніатським попом і питає його, що означає: “бездна бездну призиває” [...] Характеризуючи попів, Запорожець говорить, що вони чекають смерті людей [...] Піп радить йому до костьолу ходити і поклони бити. Запорожець відповідає:

О! Я зроду до костьола не ходив
І поклонів не бив.
Хіба тебе, коли хочеш, попоб’ю.

[...] Запорожець пройнятий палкою ненавистю до пана, як і до всіх, хто пригнічує народ. Його образ у вертепній драмі героїчний”[12].

Варвара Хоменко: “Центральна фігура в другій частині є Запорожець. Він виходить на сцену відразу ж після польського шляхтича, який, хизуючись своєю шляхетністю, вихваляється перед панею хоробрістю і готовністю перемогти три десятки гайдамаків. Але, почувши голос Запорожця, він щодуху втікає. На сцену виходить впевнений у своїй силі Запорожець. У кожній сцені підкреслюється його безстрашність і сила. Зустрівши уніатського попа і розповідаючи йому про свої гріхи, Запорожець глузливо говорить: “Попів не бив, а з них кожу лупив”. Піп деякий час умовляє Запорожця і закликає його до костьолу, але, нарешті, не витримує і полохливо втікає, почувши від Запорожця:

Я зроду до костьола не ходив
І поклонів не бив, хіба тебе, коли хочеш, попоб’ю.

В списку вертепної драми Чалого 1874 р. Замість уніатського попа в такому ж освітленні виступає православний піп. В образі Запорожця вертепної драми втілена непереможна сила українського народу, його оптимізм, непримиренність до ворожих сил. Мова Запорожця дотепна, його дії викликають схвалення і захоплення”[13].

Михайло Грицай: “Образ Запорожця, який є центральним у п’єсі, глибоко драматичний. Він показаний як представник трудового народу; широко розкритий його духовний світ, вболівання за долю України, що зазнала багато лиха від шляхетської Польщі. Ґрунтом для створення цього образу послужила українська народна творчість і саме життя”[14].

У львівському навчальному посібнику для студентів університетів і педагогічних інститутів “Українська культура”: “Головним і обов’язковим персонажем другої частини був Запорожець, героїчна постать, котра перемагає всіх ворогів (він навіть більший від інших ляльок). Запорожець у великому монолозі розгортав історію народно-козацького визвольного руху”[15].

У київському навчальному посібнику для студентів вищих навчальних закладів “Українська художня культура”: “У вертепі центром світської частини ставав Запорожець”[16].

В іншому місці: “І в народних картинах – численних зображеннях Козака Мамая – зустрічаються написи, тотожні з текстом монологу ляльки Запорожця”[17].

Ганна Чумаченко: “Цей герой виконує як внутрішню, сюжетну функцію, так і зовнішню. Він пов’язує побутові сцени з “високим” пафосом містерії, оскільки є втіленням суспільного міфа, і хоча його фігура знаходиться на нижній сцені, він явно протиставлений релігійній стихії; високий настрій, героїзованість і ідилічність його “сценічного” вихідного монологу підкреслю-

ють спорідненість між міфом запорізьким і міфом євангельським. У цьому монолозі представлений увесь “джентельментський” набір ознак баладного за своїм походженням пафосу: тут згадується і доля-вдача, і мінлива гра життя і смерть”. І далі: “Боротьба зі Смертю складає центральний епізод нижньої дії. Однак, на відміну від смерті Ірода, загибель Запорожця не втілена якоюсь однією постаттю. Її функції розділені між реальними персонажами, які переслідують центрального героя. У такому розподілі наочно втілилась спроба народного театру збудувати драматичну дію, спираючись на переддраматичні фольклорні явища. Зіткнення Запорожця з циганкою, євреєм-корчмарем, чортом, це ілюстрація, докладне розгортання “Прения со Смертю”[18].

Світлана Смілянська: “В ряду народних лялькових героїв світу: Панч (Англія), Полішинель (Франція), Гансвурст (Німеччина), Пульчинелла (Італія), Петрушка (Росія) – гідне місце займає український Запорожець. У вертепній драмі Запорожець виступає як представник українського народу, виразник його вільнолюбних прагнень”[19].

Юрій Кобан вибудовує такий ряд: Панч, Петрушка, Пульчинелла, Кашпарек, Коплянек, Уленшпігель, Гансвурст, Карагез, козак-запорожець з українського вертепу[20]. Можна додати ще й таких персонажів: Пехлеван-Качель-Палван Качаль (Центральна Азія). Карагьоз-Гарагуз (Мала Азія, Північна Америка, Греція, Кавказ) та ін.

Перевіримо ці твердження фактами. Інші традиції створили тип національного комічного героя лялькового театру, що видно з таблиці[21].

Герой / Параметри	Пульчинелла (Італія, Іспанія)	Полішинель (Франція)	Панч (Англія)	Піккельгерінг (Голландія)	Гансвурст (Німеччина)	Касперль (Австрія)	Кашпарек (Чехія)	Петрушка (Росія)	Василаке (Румунія)
Зовнішній вигляд	Велика, неправильної форми голова; довгий крючкуватий ніс; горб (або два); великий живіт; велике підборіддя; писклявий різкий голос (для цього застосовується пищик)								
Характер дії	Бійки, біганина								
Мова	Фамільярність, лайка, жаргон								
Функції	Смішать публіку жестами, вигуками, гримасами								
Тип вистави	Ланцюг комічних дій; герой завжди переможець								

Їх об’єднують спільні риси, не зважаючи на всю спільність, лялькові герої мають свої особливості, причому не тільки у великих масштабах, але навіть у межах однієї країни. Наприклад, головна дійова особа австрійських вистав – Гансвурст. На відміну від німецького Гансвурста (він виродився в грубу театральну маску), австрійські актори виражали в цьому образі риси характеру простого народу[22].

І враз у новому навчальному посібнику така інформація про персонажів європейського театру: “Улюбленим героєм театру ляльок був розумний і дотепний представник народу: в Англії – Панч, Італії – Бульчинелла, Польщі – Шопка, Німеччині – Гансвурст, Франції – Полішинель, Росії – Петрушка, Білорусі – Батлейка, Україні – Запорожець тощо”[23]. Як відомо, “шопка” і “батлейка” – не персонажі, а вид театру.

Оскільки Запорожця не можна зарахувати до справжніх комічних героїв, навряд чи коректно ставити його у названий вище ряд.

Запорожець зустрічається у таких варіантах: волинський (публікація І. Франка), сокиринецький, запис М. Маркевича, публікація М. Чалого, вертеп із Куп’янщини (2 варіанти), житомирський вертеп, хорольський і батуринський варіанти.

Батуринський вертеп

Відрекомендовується глядачам, сідає на трон Ірода, виголошує беззмістовний діалог, танцює і виходить. Потім з'являється, б'є цигана. Гадюка кусає козака, він падає. Циганка ворожить. Козак оклигав і прогнав циганку. Потім випив у Берка горілки, а того побив. Танцює з Солохою. Коли вовк узяв Антонову козу, козак приходить як мисливець, убиває вовка і виносить його. Після цього торгується з циганом за коня. Кінь убиває козака. Військовий лікар і сестра милосердя виносять убитого[24].

Хорольський вертеп

Запорожець танцює під мелодію "Камаринської". Б'ється з донським козаком, виганяє того, а сам танцює з його жінкою, а потім усіх проганяє зі сцени і виходить. З'являється, танцює і знову виходить. Наприкінці вистави знову вибігає і радить Савелію привітати всіх зі святом і просити за виставу[25].

У хорольському варіанті "він найбільший гультіпака"[26].

Вертепник зве його прудиусом-розбійником.

Куп'янський вертеп (XIX ст.)

Запорожець танцює з дебелою жінкою і виходить, а наприкінці вистави проганяє всіх зі сцени[27].

Житомирська шопка

Лейба молиться. Козак просить горілки. Лейба продовжує молитися. Козак оперіщив Лейбу. Ображений Лейба, кажучи, що в нього немає горілки, штовхає Козака. Той знову періщить Лейбу, той пада на підлогу і кличе Суру. Козак співає:

Я є козак с України,
Козак mlody, козак з міни.
Козакові мало trzeba –
Kilich wótki, кусок chleba.

Виходить. Лейба скаржиться глядачам, що Козак не дає йому помолитися Богу. Вибігає Козак і знову періщить Лейбу нагаєм. Приходить Чорт і забирає Лейбу[28].

"Розповідають київські старожили, що в сорокових роках їм доводилося бачити вистави вертепної драми, в якій замість Запорожця головною дійовою особою був Богдан Хмельницький"[29].

Олег Смоляк у наш час записав у рідному селі Настасів на Тернопільщині два варіанти вистави вертепу. У запису від С.О.Смоляка (його батько) козак рекомендується:

Я собі козак-запорожець з далекого краю.
І більше я собі нічого не знаю.
Гей дівчино, ходи погуляєм!
Козак танцює з дівчиною і співає
"А як я був на мадярах".

У запису від О.П.Бачинської:

Я козак-запорожець з-за Дніпра із-за Дунаю.
Я задаром грошей не роздаю.
Козак співає "А як я був на Полтаві"[30].

Запорожець у сокиринецькому вертепі з'являється на сцені у дванадцятій яві другої дії. Він іде і співає:

Да не буде лучше, да не буде краще
Як у нас да на Україні
Що немає жида, що немає Ляха
Да не буде ізміни.

Після першого (найбільшого за обсягом) монологу Запорожець спілкується з дійовими особами. Запорожець і Феська Шинкарка. Діалог. Танцюють козачок. Запорожець проганяє Феську. Танцює сам. Дві змії кусають його. Запорожець і Циганка. Діалог. Танцюють козачок. Знову діалог. Запорожець б'є Циганку і проганяє. Запорожець і Жид. Діалог. Жид і Сура танцюють. Знову діалог. Запорожець б'є Жида.

До ремесла крамаря, яке було головним чином у руках жидів, старі козаки ставилися з відразою. Думаю, ставлення Запорожця до Жида пояснюють рядки з вихідного монологу Запорожця:

А ти як хоч назови
На все позволяю
Аби лиш не назвав крамарем
За те то полаю[31].

Запорожець не боїться навіть самого Чорта. Фарсовість бачимо, наприклад, у розправі Запорожця з Чортом. Тримає Чорта за хвоста і каже (знову монолог):

Ухъ! Чорт у баклачъ влизъ!
Що се я піймав? Чи се птичка?
Чи перепеличка?
Чи се тая синичка,
Що вона й не дуже,
Тыльки хвостыком колыше,
Глянь, глянь! Яке воно чуднее;
Да, далиби, страшнее,
Очи зъ пьятака,
А язык вывалыв, мов та собака?
Де ты груды соби поздырав?
Може глыд да груши крав?
Поверныся, подывлюсь, яке ты зизъ заду[32].

Сімнадцята ява закінчується монологом. Запорожець підходить під дзвін і дзвонить головою.

Що воно такее? Навищо похоже?
Пид хуртовину була-бъ добра шапка;
Щебъ и брязчала зъ потылыци;
От тогди хочь якій машталиръ
Тобъ звернув зъ дорогы.
Дай горобцям під негоду добре тут ховаться,
А може й на вершу вынъ прыгодыться.
Якъ бы то въ болото іого застомывъ,
То то бъ то ракивъ наловывъ.
Пийты-жъ, да жыда заволокты.
А то залигъ дорогу нильзя й розходыться.
А да бакъ, якъ бакъ чорта велычають?
А вже-жъ неякъ як може дидько.

Гей, дидьку, дидьку, дидьку-го!
Ходы, будь ласка, вызьми жида;
Твого такижъ родного дида.
Пекельнымъ буде зъ іого жарке;
А чи ты зроду, дидьку, іив таке!
Буде зо всих вас на цилый пистъ,
Видпасешся, пидымешъ хвіст[33].

Запорожець ховається за дверима.

Міркування Запорожця про дзвін викладене в стилі народної сміхової культури. Якщо таке міркування не прийняти, доведеться визнати Запорожця атеїстом. Саме так слід розуміти сповідання Запорожця[34].

Сімнадцята ява закінчується невеличким монологом:

Ище колыб найты уньята ледащычку;
Щобъ врагъ узявъ, абы лышъ не пьянычку;
Бо я прызнаться й самъ пьянычокъ не люблю[35].

Двадцять перша ява теж закінчується монологом. До глядачів:

По сій мови, будте здоровы
Мени прыходытся, панове,
Съ писни слова не выкыдать,
А що було, барзо прошу
Объ тому лыхомъ не помынать.
Пойду теперъ соби въ куринь
Вику доживать[36].

У Волинському вертепі (публікація І. Франка) козак постать героїчна і комічна. У вихідному монолозі він характеризує себе не кращим чином. І тут же співає “А в містечку Берестечку” і “Та козак душа правдивая”. У вихідному монолозі відчувається польська традиція (непошти-ве ставлення до козаків. І. Франко зазначав, “що характеристика козака в нашім тексті (во-линському. – *Й.Ф.*) нав’язує власне до типу козака-лісовщика з початку XVII в., а не схоплює живого типу запорожця з другої половини XVII або з початку XVIII в., як се бачимо в вертепній драмі Маркевича”[37].

Для сценічної характеристики Запорожця важливі діалоги і монологи (саме монологи, а не один монолог, як чомусь говорять усі дослідники).

Найбільшу за обсягом інформацію подає перший (вихідний) монолог.

Над Бандурою
Гей бандура моя золотая (10)
Колыб до тебе жинка молодая (11)
Скакалабъ и плясалабъ до лыха (10)
Що неодынъ бы чумакъ (7)
Одцюрявсяб солы й міха (8)
Бо я бачъ як заграю (7)
До неодынъ поскаче. (7)
А пидождавши одъ того весилья (11)
Тай заплаче[38]. (4)

Вихідний монолог у турівському варіанті (запис 20-х рр. XIX ст. і публікація М. Маркевича). До глядачів:

Гай, гай, панове! Що то як я молодъ бувавъ! (13)

То-то въ мене була сила: (8)
…… бьючи й рука не млила. (7)
А теперъ выдъ …… и блоха сильнишь здается, – (11)
Плеча й руки болять, уже сыла рвется! (12)
Ой вы лита, лита, поганая справа, (12)
Въ морду хоть зацупышъ, вже на та росправа. (12)
Ой бандура моя золотая. (10)
Колыб до тебе шынкарка молодая. (12)
Танцював бы зъ ею до смаку, до смиха, (13)
Одцурався-б зъ ею навики одъ лыха. (12)
Бо бачь як заграю, не одын поскаче, (12)
Да къ тому весилью може хто й заплаче!.. (12)
Я козак, горилку пью, люльку я вжываю, (13)
Е шинкаркы въ мене, а жинки не маю. (12)
А васъ, панове, святками поздоровляю[39]. (13)

Розлогий текст уміщено (чотирма колонками) під картиною "Козак Мамай", яка зберігається у Державному музеї українського образотворчого мистецтва в Києві. Підпис (із колекції Тетяни Марченко) опублікував Степан Мишанич:

Хоч дивися на мене, та ба – не вгадаєш! (13)
Відкіль родом і як зовуть – нічичирк не знаєш! (14)
Коли трапилось кому у степах бувати, (12)
То той может прізвище моє угадати. (13)
А в мене ім'я не одно, а єсть їх до ката! (14)
Так зовуть, як налучиш на якого свата... (13)[40].

Монолог Запорожця, на думку Л.Є.Махновця, "є нічим іншим, як народною думою, запорожець відтворює конденсовану історію козацько-визвольного руху – невпинну боротьбу з польською шляхтою, орендарями, турками, коли в ім'я цієї священної боротьби за волю-вольную козацька голота, нехтуючи срібло-злото і "лакомство нещасне" багатіїв, зрікалося багатьох радощів життя". Далі Махновець стверджує, "що вертеп запозичив цей монолог із якогось поширеного підпису до одного з портретів Мамая"[41].

Степан Мишанич: "Вважаючи, що монолог запорожця... є не чим іншим, як народною думою" та "що вертеп запозичив цей монолог із якогось поширеного підпису до одного з портретів Мамая", дослідник дещо змішує поняття, але не суперечить сам собі, бо і тексти картини і вертепна характеристика запорожця сягають козацького героїчного епосу – дум, зокрема тієї його стадії, коли носіями епосу були талановиті воїни – запорожці"[42].

Неправі ті дослідники, які вважають, що монолог Запорожця (тобто перший) є нічим іншим, як народною думою. "Думи виконуються речитативом, у якому ритміка (а часом і звуковисотний контур) визначається словесними та логічними наголосами тексту. Текст, отже, становить не лише смислову (як у піснях), але й структурну основу музичної декламації [...] Нерівноскладова будова віршів особливо очевидна, коли текст виписати окремо (без наспіву):

Ой та у святую неділеньку, (10)
Бардзе рано, пораненько, (8)
Ой до того ж не сизії орли заклекотали, – (16)
Як то біднії невольники (9)
У тяжкій турецькій неволі заплакали, гей![43] (14)

Структура дум: на початку думи може бути невеликий вступ, побудований на вигукових словах. Він іменується "заплачкою". Завершується дума коротким "славословієм" – звертанням до слухачів. Кілька рядків (у середньому 4 – 8), окреслюючи певну думку, становлять уступ або тираду. Кількість тирад у різних думах коливається від 15 – 20 до 40 – 50 і навіть

більше. Професор Анатолій Іваницький пише: “У рядках від 8 до 16 складів. Таких коливань (а точніше, неурегульованості) в інших жанрах фольклору не трапляється (виняток – голосіння)”[44].

Очевидно, варто назвати ще два явища – вертеп і народну картину “Козак Мамай”.

Ці явища потрібно розглядати як такі, тобто оцінювати їх художню природу, а не виривати шматки (наприклад, монолог вистави вертепу чи напис на народній картині) і робити на цьому науку. Стаття Юрія Лотмана “Художественная природа русских народных картинок” починається так: “Однією з одних перешкод при визначенні художньої природи російського лубка устояний погляд на це глибоко своєрідне явище крізь призму жанрового поділу мистецтв, що активно функціонують у середовищі, соціально культурно чужій народній творчості”[45]. Іншого терміна не пропонує. Але принципово важливо й те, що народна картинка дуже споріднена з театром: “Особливо органічний зв’язок лубка з театром”[46].

Візьмімо початок напису на картині “Козак Мамай” і перший (найбільший за обсягом) монолог сокиринецького вертепу (усі інші вертепи в цьому плані програють). Цей початок стосується людського імені. Козаки були люди веселі, схильні до жарту, до книпів, не цуралися чарки, надзвичайно спостережливі. Усе це (навіть недоладна чияхь хода) породжувало імена і прізвиська[47].

Достатньо навіть цього факту, щоб сказати, що ці явища за своєю художньою природою не мають ніякого відношення до українського національного епосу.

Зовнішній вигляд Запорожця

У сокиринецькому вертепі: широкі червоні шаровари; синій жупан з золотим галуном, підперезаний рожевим поясом; ліва рука трохи піднята і зігнута в лікті; пальці лівої руки з білої матерії; права рука піднята вгору і зігнута в лікті, закінчується вона залізним гачком, до якого приироблено дерев’яну булаву; чорнявий; довгі вуса; погляд серйозний; оселедець; дерев’яні чоботи.

Вертеп із села Турівка: червоні шаровари, повний одяг; люлька; булава; за спиною бандура.

Вертеп із міста Новгород-Сіверський: великий оселедець, булава.

Вертеп із міста Батурин: у Козака червоний жупан, сині шаровари, сіра шапка з червоним язиком.

Вертеп із міста Хорол: Запорожець: кремезна лялька, без шапки, з миршавого косою на голові і міцним калатальцем у правій руці.

Житомирська шопка: у Донського козака нагай.

Вертеп із села Настасів: у Козака синя сорочка; червоні шаровари; чорна баранкова шапка.

Вертеп із Куп’янщини (XIX ст.): Запорожець високого зросту; на голові чуб; великі бакенбарди; в руках булава.

Вертеп із Куп’янщини (XX ст.): у Запорожця – в одній руці булава, в другій – біла хустина з вишитими краями; голова поголена; оселедець; вишиванка; штани; біля пояса кисет з тютюном.

У кількох варіантах наприкінці вистави така сценічна поведінка Запорожця.

Сокиринецький вертеп. Жебрак Савочка просить гроші. Запорожець: “Ходім, Савко, да купиш мені осьмушку. Чого ти киваєш, бодай тебе кивучка попокивала. Ходім, ходім”.

У новгород-сіверському варіанті Запорожець намовляє Савочку просити грошу.

У варіанті з Куп’янщини (XIX ст.) наприкінці вистави з’являються всі дійові особи світської частини, яких проганяє Запорожець.

У хорольському варіанті наприкінці вистави вбігає Запорожець і пропонує Савелію привітати глядачів зі святом.

Закінчуючи статтю, розгляну (поки що зовсім коротко) кілька термінів, які дослідники (фольклористи та театрознавці) досі не розглядали, коли йшлося про вертеп і фольклорний театр загалом. Маю на увазі терміни “жанр”, “діалог”, “монолог”.

Володимир Пропп свого часу запропонував щодо фольклору термін “галузь”. У Проппа хоча й надзвичайно в цьому плані мало послідовників, але вони є. Один із них – Борис Путилов. Я також вважаю, що стосовно фольклору доцільно вживати термін “галузь” (замість

терміну “рід”). Діалог є “дією через мовлення”. Діалог і мовлення – це єдині елементи дії в п’єсі: саме акт мовлення, висловлення фраз і є результативною дією[48].

Монолог (з грец. monologos – мовлення однієї людини) – мовлення персонажа, не звернене безпосередньо до співбесідника з метою одержати від нього відповідь (солілоквій). Солілоквій – мовлення, звернене до самого себе (синонім: монолог). Монолог відрізняється від діалогу відсутністю обміну репліками і значною тривалістю тиради, що виділяється на фоні конфлікту і діалогу. Контекст не змінюється від початку до кінця монологу, а смислові зсуви (властиві діалогу) зводяться до мінімуму. Це забезпечує тематичну єдність висловлювання[49].

Я розглянув усі відомі дотепер варіанти вертепу. Цілком очевидно, що інформація, викладена в статті про одного з персонажів народної вистави не збігається з тією, що зафіксована моїми попередниками.

За сценічним втіленням Запорожець – неоднозначна постать. Неправі ті, які вважають його постаттю героїчною, і ті, які ставлять його в один ряд з комічними героями типу Петрушки.

Щодо зовнішнього вигляду. Костюм героїв типу Петрушки виконує гумористичну функцію. У плані зображення Запорожець – постать героїчна і комічна водночас.

У цьому поєднанні – таємниця його своєрідності. Козак вертепу не схожий ні на Козака польської шопки, ні на Козака шкільної драми. Та й у різних варіантах українського вертепу він неоднаковий (маю на увазі повноту характеристики).

Запорожець – не ординарний персонаж Його наявність у виставі вертепу настільки важлива, що деякі дослідники пов’язують з цим персонажем навіть походження вертепу як явища.

Олексій Казимиров: “Отже поширення театру Вертепа пояснюється тими самими причинами, що й популярність народної картини “Козак Мамай”. Таке паралельне існування світської частини Вертепа і “Мамая” зв’язане з їх глибокою народністю. Постає питання: коли і за яких умов народився Вертеп, виник образ Запорожця?”[50] Дослідник прагне дати відповідь: “Беручи до уваги вищезгаданий напис на зображенні Мамая, датованім 5 травня 1642 року, можна тепер вважати доведеним, що Вертеп уже в першій половині XVII ст. побутував на Україні. Однак є підстави гадати, що світська частина Вертепа і образ Мамая народилися ще раніше. Гострота політичної спрямованості вчинків Запорожця, в яких відбито протест народу проти національного і соціального гніту, а також волелюбні, патріотичні ідеї – все це дозволяє нам датувати виникнення світської частини вертепа і образу Запорожця в обох видах мистецтва періодом кінця XVI – початку XVII ст. Такої думки дотримувався і М.Маркевич, доводячи це переконливими лінгвістичними доказами і порівняннями. Згаданий період характеризується посиленням боротьби проти католицизму та уніатства, активізацією покозачення населення на Україні і в Росії, що було безпосередньо пов’язано з повстанням під проводом Івана Болотникова. Саме на цей час припадає і утворення Петром Сагайдачним Києво-Братської школи (1615), пізніше Києво-Могилянської академії – першого наукового центру України і Росії. Сагайдачний вчився наприкінці XVI ст. в Острозькій школі і, безперечно, був обізнаний із західноєвропейською містеріальою драмою, побудованою на біблейській легенді про народження Христа. З польського вертепного театру (т. зв. Шопки) до названої школи було перенесено містеріальну частину, до якої додано пізніше світську з образом Запорожця. Цю частину створили, можливо, талановиті січовики – на самій Запорізькій Січі”[51].

Олександр Клековкін: “Але найголовніший сюжет вертепу, попри містерійне оздоблення, полягає в тому, що усіх ворогів перемагає й розганяє свободолюбивий Запорожець […] Деякі дослідники (мається на увазі московська дослідниця Людмила Софронова. – Й. Ф.) вважати, що у вертепі відбулася десакралізація містерійних мотивів. Насправді справедливіше було б говорити про трансформацію сакрального символу. Християнського героя у вертепі витісняє національний герой-козак […] Будучи своєрідним художнім літописом, вертеп фіксував у своїх виставах імена народних героїв […] Враховуючи сукупність відомих обставин виконання вертепної вистави, можна припустити, що саме серед степового лицарства, його кобзарів, бандуристів, характерників і постав цей пересувний театр на возі – січовий carrus navalis. І поставлена на воза, містерійна скринька відіграла роль первісних агітпотягів, які, використовуючи релігійну форму, й створили козацьку містерію […]”[52].

Коли ми уважно придивимося до Запорожця, то зрозуміємо, що цей персонаж мозаїчний, як і сам вертеп.

[1] Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах. – К., 1893. – С. 112.
[2] М. Т-ов [Драгоманов М.] К вопросу о вертепной комедии на Украине // Киевская старина. – 1883. – № 12. – С. 551.
[3] Р. Б. Вертеп // Театральная энциклопедия. – М., 1961. – Т. 1. – Стлб. 928 – 929.
[4] Архимович Л. Б. Вертеп // Музыкальная энциклопедия. – М., 1973. – Т. 1. – Стлб. 758.
[5] Еремин И. П. К истории восточнославянского барокко (Из лекций по украинской литературе XVII – XVIII вв.) // Сибирская археография и источниковедение. – Новосибирск, 1979. – С. 198–199.
[6] Махновець Л. Є. Вертеп // Українська літературна енциклопедія. – К., 1988. – Т. 1. – С. 296.
[7] Йосипенко М. К. Вертеп // Український драматичний театр. – К., 1967. – Т. 1. – С. 40.
[8] Там само. – С. 43.
[9] Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К., 1993. – С. 459.
[10] Антонович Д. Триста років українського театру. 1619–1919. – Л., 2001. – С. 64.
[11] Клековкін О. Сакральний театр: Генеза. Форми. Поетика. – К., 2002. – С. 144 – 145.
[12] Пономарьов П. П. Народна драма // Українська народна поетична творчість. – К., 1958. – Т. 1. – С. 721 – 723.
[13] Хоменко В. Г. Народна драма // Українська народна поетична творчість. – К., 1965. – С. 303.
[14] Грицай М. С. Народна драма // Українська народна поетична творчість. – К., 1983. – С. 89.
[15] Українська культура: історія і сучасність. – Л., 1994. – С. 277.
[16] Українська художня культура. – К., 1996. – С. 143.
[17] Там само. – С. 144.
[18] Чумаченко А. А. От фольклора к литературной драме. Становление историко-культурного типа восточнославянской драматургии. – Херсон, 1991. – С. 95, 96.
[19] Смелянская С. А. Украинский вертеп: К проблеме изучения истоков народного театра на Украине: Автореф. дисс… канд. искусствоведения. – К., 1980. – С. 14 – 15.
[20] Кобан Юрій. З історії лялькового театру // Образотворче мистецтво. – 1979. – № 1. – С. 28.
[21] Відомості почерпнуті з видань: Еремин И., Цехновицер О. Театр Петрушки. – Л., 1925; Дрейден Сим. Куклы мира // Театр кукол зарубежных стран. – Л.; М., 1959. – С. 5 – 68; Jurkowski H. Dzieje teatru łalek: Od antyky do romantyzmu. – Warszawa, 1970. – T. 1; Некрылова А. Ф. Театр кукол // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – М., 1991. – Вып. 4. – С. 127 – 130.
[22] Л. Лоб. австрийский театр // Театральная энциклопедия. – М., 1961. – Т. 1. – Стлб. 54 – 55.
[23] Українська культура: історія і сучасність: Навч. посібник / За ред. Черепанової С. О. – Львів, 1994. – С. 276.
[24] Марковський Є. М. Український вертеп. – К., 1929. – Вип. 1. – С. 175, 177–181.
[25] Там само. – С. 194, 196.
[26] Там само. – С. 188.
[27] Селиванов А. Вертеп в Купянском уезде // Киевская старина. – 1884. – № 3. – С. 514.
[28] Кравченко В. Г. “Шопка” [“Вертеп”] // Етнографічний вісник. – 1928. – № 6. – С. 51 – 52.
[29] Житецкий П. И. Предварительные замечания // Галаган Гр. П. Малорусский “вертеп” или вертепная рождественская драма. – К., 1882. – С. 7.
[30] Рук. фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3. – Од. зб. 1071. – Арк. 6,9.
[31] Марковський Є. М. Український вертеп. – С. 77.
[32] Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. Репринтное воспроизведение издания 1860 года. – К., 1991. – С. 59 – 60.
[33] Там само. – С. 56 – 57.
[34] Там само. – С. 58.
[35] Там само. – С. 57.
[36] Там само. – С. 60 – 61.
[37] Франко І. Я. До історії українського вертепу XVIII в. // Зібр. творів: В 50 т. – К., 1982. – Т. 36. – С. 273.
[38] Марковський Є. М. Український вертеп. – С. 77 – 81.
[39] Обычаи… – С. 51.
[40] Мишанич С. Один із підрозділів українських народних дум // Записки НТШ. – Л., 1992. – Т. 223. – С. 30 – 32.
[41] Махновець Л. Є. Гумор і сатира наших предків // Давній український гумор і сатира. – К., 1959.
[42] Мишанич С. Назв. стаття. – С. 26.
[43] Іваницький А. Українська народна музична творчість. – К., 1990. – С. 135 – 137.
[44] Там само. – С. 137.
[45] Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб., 2002. – С. 322.

[46] Там само. – С. 323.
[47] Ястребов В. Н. Малорусские прозвища Херсонской губернии. – Одесса, 1893. – С. 1.
[48] Пави П. Словарь театра. – М., 1991. – С. 75–77.
[49] Там само. – С. 191–192.
[50] Казимиров О. Український аматорський вертеп (Дожовтневий період). – К., 1965. – С. 12.
[51] Там само. – С. 12 – 13.
[52] Клековкін О. Сакральний театр: Генеза. Форми. Поетика. – К., 2002. – С. 144 – 145.

Генрік ЗІМОН
Люблін (Польща)

САКРАЛІЗАЦІЯ ЗЕМЛІ В ПЛЕМЕНІ КОНКОМБА ПІВНІЧНОЇ ГАНИ

Земля як один із природних елементів займає специфічне місце в системі вірувань та культу. Примордіалістська (первісна) інтуїція людей засвідчує, що земля виступає базисним елементом серед низки ієрофаній (обожнених предметів релігійного культу) та одкровень. Вона (земля) є джерелом влади та священних сил, котрі виявляються в таких формах, як грунт, каміння, гори, дерева, ліси, вода, рослинність, ландшафт та навколишнє середовище. Усі ці вияви ієрофаній, що існують на землі, створюють сукупність та конституюють величезну, живу космічну єдність, чиїм синтезом та вираженням являється земля[1].

Як було підтверджено під час етнологічних та релігієзнавчих досліджень, люди та народи усіх часів розглядали землю в якості основи життя та невичерпного джерела різноманітних видів екзистенції. В цих дослідженнях наголошується на необмеженій можливості до креації, творіння та життєвій силі землі, що проявляється у її плодючості та багатстві. Земля – матір, яка годує кожного. Як матір та годувальниця, вона обожнювалася та вшановувалася. Циклічно відроджувана природа та уся містерія життя спричинювали сакралізацію та міфологізацію землі та її вітальної сили, що виявляється, зокрема, у віруваннях та ритуалах багатьох народів світу[2].

Земля відіграє особливо важливу роль в економічному, соціальному та релігійному житті племені конкомба та багатьох народів, які заселяли басейн річки Верхня Вольта та інші території Західної Африки. Причому, вирізняють матеріальний аспект землі в значенні культивованої та заселеної території, а також її релігійний та містичний вимір. В роботі буде розглянуто такі аспекти сакралізації землі серед племені конкомба в північній Гані, як образи та вірування, що стосуються землі, жерців земного культу та земних святинь, а також ритуалів, що відправляються в земних святилищах села Бвагбалн.

Сакралізація землі серед людей конкомба північно-східної Гани, котра виражається в їхніх віруваннях та ритуальних церемоніях, була предметом двох етнорелігієзнавчих досліджень, що я їх проводив серед цих людей в регіоні Сабоба: спочатку з липня 1984 по січень 1985 р., а потім з вересня 1990 по серпень 1991 р. Під час цих двох експедицій, які разом тривали 19 місяців, я знаходився в католицькій місії місіонерів “Божественного слова” в Сабоба, що є центром проживання племені конкомба в Гані. Я проводив свої дослідження серед п’яти племен, а саме: бічабоб, накпантіїб, біналоб, бімонкпом та бігбем. Вони заселяють територію, що знаходиться відносно близько до Сабоба чи навколо нього. Загалом ж, я сім разів брав участь в ритуалах, пов’язаних із духами землі. Вони відправлялися на земельних ділянках або ж в земних святилищах кланом служителів культу землі та старшими представниками роду[3]. Результати моєї польової роботи стануть доповненням публікацій британського соціального антрополога Девіда Тайта (1912 – 1956), який провадив стаціонарні дослідження з соціальної та політичної структури в регіоні Сабоба, роботи, що тривала з серпня 1950 до січня 1952 р., та праці Жан-Клода Фроеліха, французького адміністратора у Північному Того в 1940 – 1948 рр[4].

1. Вірування, пов’язані з землею

Багато жителів Верхньої Вольти в Західній Африці розглядають землю в якості дружини Неба. Згідно з уявленнями конкомба, земна Кітінг є матір’ю бога Увумбо. Їм також відомі

© Генрік Зімон

образи, пов'язані з космічною біномінальною природою, тобто парою Небо-Земля. Увумбо – син земного божества Кітінг та бога Кіталангбан, який зрошує землю дощем. Небесний бог Кіталангбан був ймовірно Верховною Сутністю, чиє місце зараз зайняв бог Увумбо. Відповідно до сучасних вірувань конкомба, Увумбо – Верховна Сутність, творець землі, неба, духів, людей та усіх речей. Увумбо є також джерелом і дарувальником життя та тим, хто встановив моральні принципи людського співжиття. Чоловіча душа (nwiin) походить від Увумбо, і після смерті вона повертається до нього назад. Ім'я Увумбо етимологічно пов'язане зі словом ubor – правитель. Іноді Увумбо також ідентифікувався з небом та розглядався як той, хто дарує дощ. Звідси очевидно, що він має функцію свого батька, небесного бога Кіталангбан[5].

В релігійному сенсі, земля являється божеством, духом, джерелом життя, родючості, добробуту та багатства. На діалекті бічабоб вислів kiting kee ("земля") вживається на позначення району культивованої чи некультивованої землі, необробленої землі, порослої кущами, чагарником, котрою мешканці села мають право користуватися, обробляти, полювати на ній та збирати, наприклад, плоди дерев або ж дрова. В матеріальному аспекті, слово kiting також стосується села, міста, поселення, землі та ґрунту [6].

Згідно з Фроеліхом, земне божество Кітінг, будучи більшою чи меншою мірою персоніфікованим, все ж таки не є богинею. Натомість, британський колоніальний адміністратор Р.С.Ретрей, наголошував, що для людей північної Гани земля виступає жіночим елементом та жінкою небесного бога. Проте, ця думка заперечується, зокрема, британським антропологом М.Фортесом, який вказує на те, що в цьому районі, чи принаймні для людей племені талансі земля не є богинею, хоча вона часто ідентифікується з жіночим началом[7]. Апелюючи до лінгвістичних причин, німецький етнолог Цвернеман висловлює свої сумніви стосовно інтерпретації Фортеса[8]. На основі аналізу матеріалів, опублікованих Фроеліхом, він не погоджується з попередньою думкою і вважає, що земля для племені конкомба виступає богинею[9].

Результати моїх досліджень вказують на жіночу природу земного божества в універсальному сенсі. Це підтверджується віруваннями, що пов'язані з космічною парою (Кітінг-Кіталангбан) та з ритуалом "похорон матері божества Увумбо" (Uwumbor aana aakpuul). Конкомба проводять свої ритуали задобрення та умилостивлення після збору врожаю сорго та проса. На сьогодні, цей ритуал не святкується, хоча старші люди середнього віку ще їх пам'ятають[10].

Кітінг – єдине та універсальне божество для усіх з племені конкомба. Проте, уявлення про його божественність та культ в універсальному сенсі зараз чітко не виявляються у віруваннях та ритуалах племені конкомба в регіоні Сабоба. З іншого боку, кожен рід має своє земне святилище *litingbaln*, що символізує та виявляє присутність локального (місцевого) духа землі, охоронця усіх мешканців даного роду. Божество Кітінг, яке має універсальний характер, раніше виявлялося в існуванні різноманітних духів землі, протекторів (захисників) старших родів конкомба[11]. Причому, дух землі вшановується у земних святилищах кожного роду.

Серед мешканців Верхньої Вольти земля асоціюється з визначеною системою приписів та заборон. Для конкомба дух землі гарантує мир, соціальний та моральний порядок. Він не терпить жодного акту насильства та несправедливості, жодних випадків порушення соціального ладу, тобто табу, за що він карає нестачею сільськогосподарських продуктів, голодом, неврожаєм, засухою та хворобами. Покарання, що виконуються духом землі, можуть бути накладені на окремих членів роду, усю сім'ю або ж усіх мешканців села. Задобрювальні жертвопринесення мають здійснюватися для того, щоб зупинити покарання або виправити його наслідки. Пускання крові на землю[12], перелюбство та інші статеві стосунки на необробленій землі, порослій чагарником або на культивованій землі (отже, за межами рідного поселення) зневажає та забруднює її[13].

Духи землі та предки відіграють дуже важливу роль в соціальному та релігійному житті племені конкомба. На думку Д.Тайта, обидві ці категорії надприродного буття об'єднуються в уявленні про Верховну Сутність Увумбо[14]. Земля виступає не тільки як годувальниця та джерело їжі, але вона має також патримоніальний характер, будучи тісно пов'язаною з предками, які жили тут, і які були поховані на цій землі[15]. Важливість пращурів та духів землі в соціальному та релігійному житті племені конкомба випливає з того факту, що пращури гарантують континуїтет, неперервність патрилінійної структури та є втіленням єдності між померлими та живими членами роду та родової спільноти. З іншого боку, духи землі пов'язують членів да-

ного роду з певною територією шляхом виправдання їхніх спадкових прав на заселення та використання землі, яку вони зайняли.

Земне святилище (*litingbaln*) втілює існування локально персоніфікованого духу землі, який відрізняється від духів-захисників (liwaaln, мн. ngiwaa), котрі також мають місцевий характер, і які піклуються про окремих людей, сім'ї, роди та клани тощо. Земні духи "живуть" по сусідству з людьми, у той час як духи-захисники, як правило, залишаються на необробленій землі, порослій чагарником, на деревах, у лісах, ставках, річках, на каміннях, скелях та на пагорбах. Усі ці місця є сакральним простором для племені і гарантують його мешканцям безпеку, захист та підтримку в щоденних матеріальних та духовних потребах, а також в непередбачуваних, критичних ситуаціях індивідуального та соціального життя[16].

2. Соціальний та релігійний статус жерців культу землі

У соціальному та релігійному житті кожного роду племені конкомба великого престижу та значення надається служителям культу землі, які у той же час є родовими жерцями та охоронцями святилищ земних духів, їх "власниками" та, так би мовити, друзями (utindaan на мові конкомба).

Серед мешканців, які проживають в районі Верхньої Вольти, жрець землі повинен, як правило, походити з числа першого поселенця даної території, так званого першого її власника. Ось чому його часто називають "власником" землі[17]. Проте, він не є землевласником у вузькому сенсі цього слова (тобто, у розумінні європейського права), оскільки, він не може ані віддати, ані продати землю. Земля належить цілому роду та групі родів, і зрештою надприродним сутностям (особливо духу землі та предкам).

Зазвичай, кожен рід має одного жерця землі та одне земне святилище[18]. Питання походження служителів культу землі є неоднозначним і пов'язане з соціальною структурою родів. Жрець землі – найстарший член роду або ж людина, "обрана" земними духами (надіслана на землю в термінології Тайта). Крім того, він повинен бути так би мовити офіційно призначений на посаду жерця. Після смерті жерця землі, його функцію передають найстаршому на той час представникові роду і він буде доти, поки не призначать нового. Голова роду виконує функцію жерця, коли останній залишається або перебуває за межами території, населеної членами його роду.

Серед багатьох мешканців Верхньої Вольти влада та функції жерців землі випливають з того факту, що він походить з перших поселенців даної території та з визнання існування духу землі. Жерці землі зобов'язані здійснювати жертвопринесення для земного духу з тим, щоб забезпечити в подальшому його допомогу та приязнь для усіх членів спільноти. Він також відповідає за здійснення ритуалів, пов'язаних із посівом та збиранням врожаю, з цією метою він просить у землі дощу та гарного врожаю, а також висловлює вдячність за надані плоди та добробут[19].

Жрець землі доглядає за святилищами та сакральними місцями роду. В деяких з цих місць ритуальні заходи також здійснюються головою роду, який у той же час є політичним та ритуальним лідером усього роду. Разом зі старшими представниками роду він приймає рішення щодо відправлення відповідних ритуалів. Служитель культу землі виконує ці ритуали на вимогу голови клану. Проте, як стверджує Тайт, в ритуальному аспекті *utindaan* є більш важливим, аніж *uninkpel*[20].

В сегментарному суспільстві конкомба не має місця для інституту політичного лідерства. Старші члени приймають усі рішення, хоча жрець землі разом із головою старшого роду чи клану користується величезною владою серед них[21]. В селищах, де я проводив свої дослідження, тільки чоловіки були жерцями землі.

Подібно до інших ритуалів, пов'язаних із землею, ритуал посвячення в жерці відбувається в сухий сезон. Я брав участь в такому ритуалі посвячення в жерці землі N-yebi в селищі N-nalog 13 березня 1991 року. Це селище та сусідні з ним були заселені членами клану біналоб.

Члени клану біналоб мають одного жерця і одне земне святилище, що являє собою великий гайок з дерев та кущів, що розташовані поблизу рідних поселень селища N-ngamdo. Земний дух, званий N-nalogtingbann[22], має чоловічу стать. Ритуал посвячення в жерці землі (kaan utindaaan) складається з наступних частин:

1) обряди в святилищі духа Пубвак – охоронця жіночого начала,
2) обряди навпроти земельної ділянки Ягмар,
3) процесія до святилища землі,
4) обряди у святилищі землі,
5) повернення зі святилища до поселення нового жерця землі,
6) обряди у святилищі духа Пубвак[23].

Ритуал посвячення в жерці землі N-yebi в селищі N-nalog – один з ритуалів такого типу, в якому я брав участь під час мого перебування в племені конкомба. Посвячення в жерці має проводитися найстаршим членом клану або ж жрець "обирається" духом землі. Пізніше мало місце тільки ритуальне посвячення. Жрець обирався провидцем за порадою старших представників роду. Згідно з традицією, вибір здійснювався таємно і його публічне "обнародування" відбувалося тільки тоді, коли обраного кандидата брали і піднімали з землі[24].

Три людини володіють величезною владою в роді, а саме, найстарший член клану (uninkpel), жрець землі (utindaan) та провидець (ubwa), який також виконує важливі функції в ритуалі. Сакральні обряди легітимізують положення жреця, його релігійний та соціальний статус. Релігійний та соціальний статус є основою для його прав та обов'язків, а також виступає джерелом його влади в традиційній родовій спільноті. Зміна соціального статусу жреця землі пов'язана зі зміною його онтологічного статуса. Після посвячення жрець землі є вже іншою людиною, яку ознайомлюють з релігійними істинами та принципами соціального життя. Цей ритуал може бути розглянутий як професійна ініціація, котра означає, що жрець набуває спеціального соціального та релігійного статусу. Головний акцент робиться на практичному застосуванні влади та привілеях, пов'язаних із його новим положенням. Через незначну розвинутість соціальних та політичних відносин в сегментарному суспільстві конкомба ритуал посвячення був обмежений рамками роду та клану.

Жрець землі був репрезентатором членів клану та медіатором (посередником) між людьми та надприродними силами. Жрець разом зі старшими одноплемінниками вирішував правові та релігійні проблеми та справи, пов'язані з землею та врожаєм, полюванням та рибальством. Якщо ж трапляється якась суспільна біда, він допомагає провидцю виявити порушника, визначає покарання та вказує на надприродні санкції. Певні його привілеї випливають з релігійного та соціального положення як жерця землі[25].

3. Святилище землі – центр відправлення культу

Численні сакральні місця знаходимо на території, що заселена членами якогось клану, і серед них святилище землі є найважливішим. Це головний центр у відправленні культу землі та культу пращурів, а також символ єдності роду та його незалежності[26]. Члени клану, як правило, населяють декілька селищ та поселень. Уся територія, населена членами якогось клану, визначена як територія чи регіон клану. Отже, клан це етнічна група, що складається з одного чи більше старших родів, які проживають на даній території. Необхідно відзначити, що земне святилище неодноразово знаходили на території проживання племені конкомба. Це твердження справедливо для сучасних районів заселення конкомба, що були зайняті ними після вторгнення дагомба в XVI ст. До цього часу плем'я конкомба займало територію навколо Єнді, з якої вони були витіснені людьми племені дагомба, які прийшли з районів Тамале. На думку Тайта, конкомба не має святилищ землі за межами сучасного ареалу заселення, тобто поза територіями, на яких вони емігрували в останні десятиліття (наприклад, регіон Кете-Крачі, Дамонго, Кінтампо)[27]. Спостереження, зроблені на підставі польових досліджень, підтверджують цю думку. Люди конкомба, які відвідували свої родові поселення, наприклад, під час похорон, користуючись цієї ситуацією разом зі старшими представниками роду, або ж з їхнього дозволу, влаштовували жертвопринесення у святилищах землі.

Так, на діалекті бічабоб земне святилище звучить як *litingbaln*. Етимологічно це слово складається з двох слів: kiting – земля та ligbaln – шкіра чи ngban – шкіра тварини[28]. У конкомба святилища землі представляють собою камінь чи купу каміння[29], дерева, ліски (великі райони, порослі чагарником та деревами) та найчастіше підліски з декількома деревами та кущами. В усіх цих земних святинях, які мені вдалося відвідати, варто чітко розрізняти два елементи:

дерева або частіше ліски чи підліски, та жертовне каміння, що лежить під деревами або в лісках чи підлісках, де здійснюються жертвопринесення.

Усі святилища племені конкомба в основному мають родовий характер, виражаючи священні відносини між членами роду та місцем їх проживання. Як виняток, може слугувати святилище землі у селищі Бвагбалн, що користується привілейованим статусом серед п'яти родів племені бічабоб, яке населяє район Сабоба та території безпосередньо прилеглі до нього. Святилище являє собою великий камінь, що виринає з землі. Воно розташоване на території проживання, у безпосередній близькості до рідних поселень. Це місце відправлення культу на честь чоловічого духу землі Наапаа. Святилище має надродовий характер і виступає як символ єдності значної частини бічабоб в Гані. Крім того, це найважливіше та першочергове святилище серед низки земних святилищ. Це спеціальне положення духу землі у бвагбалн не має аналогів серед інших племен конкомба, які я досліджував, наприклад, у накпантіїб, біналоб, бігбем та бімонкпом. Згідно з усною традицією, переданою членами старших родів бвагбатіїб, бічабоб одразу почали жити в Сабоба та селищах, прилеглих до нього. Найстарший з них жив в бвагбалн, ось чому святилище землі, що було знайдене на цьому місці, є найважливішим для усіх з племені бічабоб, які населяють регіон якраз навколо Сабоба. Це стосується п'яти кланів племені бічабоб: бічабоб з Сабоба, Тілангбен та Бвагбалн, бінангмам з Кітеєк, бумватеєб з Кумватеєк, бвакутіїб з Бвакул та налатіїб з Налонгні, Тома та Дічеєн. Згідно з уявленнями членів цих кланів "святилищами Землі є" – як було сказано старим чоловіком, Мапула з Налонгні – "близнюки, найстарший з них – земне святилище з Бвагбалн".

Культ землі у конкомба насамперед пов'язаний із сільськогосподарською економікою та сезонними землеробськими обов'язками, серед яких посадка батату, засів зерна та збирання врожаю мають спеціальну релігійну ієрархію та багате ритуальне оформлення. Ритуали, пов'язані з землею, відправляються двічі протягом сухого сезону: після збирання врожаю (грудень–січень) та перед початком сільськогосподарських робіт, а також наприкінці сухого сезону (березень–травень). При цьому слід враховувати той факт, ритуали, що мають місце наприкінці сухого сезону, перед початком польових робіт, є найважливішими в системі сакрального життя. Вони носять задобрювальний характер, оскільки дощ те це, чого усі просять. Ці ритуали виконуються у святилищах землі чи в поселеннях. Проаналізовані ритуали у бвагбалн належать до ритуалів, що здійснюються в земних святилищах і мають назву *litingbaln aatork*[30]. Ритуали інших типів називаються ритуалами "підношення напоїв землі" (bi kpir kiting). Місцем цих ритуалів не є святилище землі, а, натомість, спеціально очищена територія на подвір'ї перед поселенням, що належить жерцю землі[31]. Враховуючи їх спрямованість, слід зазначити, що обидва типи ритуалів можуть мати родовий, клановий або рідше – надклановий характер.

Ритуал у святилищі землі бвагбалн був проведений 24 березня 1991 року в період сухого сезону, перед початком польових робіт. Він включав наступні цикли:

1) обряди у святилищі жіночого духу-захисника,
2) обряди у святилищі чоловічого духу-захисника Фукабінуї,
3) обряди на могилі Мбагра,
4) обряди у святилищі землі духу Наапаа,
5) обряди на полі[32].

Головною метою ритуалу було викликання дощу. Проведення ритуалу у бвагбалн визначається початком польових робіт в новий аграрний сезон. Цьому також передували ритуали, пов'язані з землею в рідних поселеннях та земних святилищах у селищах Налонгні, Кумватеєк, Кітеєк та Бвакул. Ритуал у бвагбалн мав величезний надродовий характер. Більше ніж 20 старих чоловіків брали участь у ньому, які репрезентували найбільші роди та клани з бвагбалн, сабоба, тілангбен, налонгні, кітеєк, бвакул (Гана), яборпу та лагеє (Того). Учасників ритуалу об'єднували родові зв'язки та кланова спільнота (unibaan), ритуальні відносини (mantotiib), зв'язки дружби (kijonyaan, kijotiik) та сусідства. Не має сумнівів, що він був найбільшим ритуалом, що збирав старших членів надродового характеру, в якому я мав змогу брати участь під час мого дослідження племені конкомба.

Окрім соціального характеру, ритуал у бвагбалн має ще й релігійний вимір. Це символічна

система значень та комунікації, що робить можливим контакт людини та спільноти в трансцендентній реальності. За допомогою слів, жестів, предметів та символічних дій він презентує релігійні істини, норми та цінності, котрі детермінують людську поведінку та забезпечують порядок, континуїтет та гармонію для спільноти. Крім того, ритуал виступає носієм емоційних станів, переживань та сподівань як індивідів, так й спільнот[33]. Релігійний характер ритуалу виявляється у звертанні жерців щодо різноманітних потреб, особливо, прохання дощу та сакральних жертвопринесень (пива, крові свійської птиці, козла та барана, шматка печінки).

Підсумовуючи, варто наголосити на тому, що вірування, пов'язані з землею та її культом, належать до головних компонентів релігії племені конкомба та інших людей, які населяють район Верхньої Вольти в північній Гані.

Переклад з англійської Андрія Забловського

---

[1] M. Eliade. Traktat o historii religii. Warszawa 1966. – s. 243.

[2] W. B. Kristensen. The meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion. 3rd printing. The Hague 1971 s. 88; Eliade. M. Eliade. Traktat o historii religii. s. 241; M. Eliade, L. E. Sulivan. Earth. W: M. Eliade (ed.). The Encyclopedia of Religion. Vol. 4. New York 1987 s. 534.

[3] Szerzej na temat tych badan zob. H. Zimon. Etnoreligioznawcze badania terenowe wsrod ludu Konkomba w polnocno-wshodniej Ghanie. "Collectanea Theologica" 56:1986 fasc. I s. 126 – 132; tenze. Badania Etnoreligioznawcze wsrod ludu Konkomba w polnocnej Ghanie. "Lud" 75:1992 s. 205 – 215.

[4] Zob. D. Forde. David Tait 1912 – 1956. "American Anthropologist" 59:1957 s. 325; J. Goody. Introduction. W: D. Tait. The Konkomba of Northern Ghana. London 1964[2] s. XIV; D. Tait The Family, Household, and Minor Lineage of the Konkomba. "Africa". 26:1956 s. 219; B. Holas. Preface. W: J.-C. Froelich. La tribu Konkomba du Nord Togo. Dakar 1954 s. 12.

[5] Froelich. La tribu Konkomba s. 180 n., 184 n., 221 n.; tenze. Les Konkomba, les Moba, les Dye. W: J.-C. Froelich, P. Alexandre, R. Cornevin. Les populations du Nord-Togo. Paris 1963 s. 149 n.; tenze. Les Konkomba du Nord-Togo. "Bulletin de I'Institut Francais d"Afrique Noire" serie B 11:1949 s. 430, 432. Zob. rowniez J. Zwernemann. Les notions du dieu-ciel chez quelques tribus voltażques. "Bulletin de I'Institut Francais d"Afrique Noire" serie B 23:1961 s. 264 n.

[6] D. Tait. The Konkomba of Northern Ghana. London 1964[2] s. 33 (autor uzywa pisowni keteng ke); M.A. Langdon, M. J. Breeze. Konkomba-English Likaln-Likpakpaln Dictionary. Tamale b.d. s. 39, 78.

[7] Zob. R. S. Rattray. Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. 2. Oxford 1932 s. 43; M. Fortes. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe. London 1969[3] s. 107 przyp. 1, s. 175 przyp. 1.

[8] J. Zwernemann. Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Volker. Berlin 1969 s. 32.

[9] Zob. J.-C. Froelich. Le kinan des Konkomba du Nord-Togo. "Notes Africaines" 80:1958 s. 104; tenze. Les Konkomba s. 150; Zwernemann. Die Erde s. 31 i przyp. 1.

[10] Fakt ten, iz lokalne duchy ziemi u Konkombow moga miec charakter meski lub zenski, zasluguje na szczegolna uwage. Koresponduje on w pewnej mierze z opinia religioznawcow wskazujacych na nieokreslony charakter ziemi i bostw chtonicznych, ktorzy nie maja indywidualnych atrybutow i funkcji. Zob. Kristensen. The Meaning of Religion s. 88.

[11] O jedynosci i uniwersalnosci oraz wielosci ziemi u ludu Tallensi zob. M. Fortes. The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. W: M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard (eds.). African Political System. London 1966[11] s. 254; Fortes. The Dynamics of Clanship s. 106 n.; tenze. Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion. Cambridge 1987 s. 22.

[12] Froelich. La tribu Konkomba s. 176. Zob. rownierz K. Dittmer. Die Obervolta-Provinz. W: H. Baumann (Hrsg.). Die Volker Africas und ihre traditionellen Kulturen. Teil 2: Ost-, West-und Nordafrika. Wiesbaden 1979 s. 530.

[13] Froelich. La tribu Konkomba s.113, 137 n.; 145 n., 181, 184, 187 n.; tenze. Les Konkomba s. 148. Zob. rownierz M. Manoukian. Tribes of the Northern Territories of Gold Coast. London 1951 s. 84 przyp. 4; Dittmer. Die Obervolta-Provinz s. 530.

[14] D. Tait. The Territorial Pattern and Lineage System of Konkomba. W: J. Middleton, D. Tait (eds.). Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary System. London 1970[4] s. 193.

[15] Tamze s. 193.

[16] Zob. m.in. Eliade. Traktat o historii religii s. 361 – 380; Kristensen. The Meaning of Religions s. 357 – 376; G. van der Leeuw. Fenomenologia religii. Warszawa 1978 s. 438 – 447; J.F. Thiel. Die Bedeutung von Raum

und Zeit als religiose Dimensionen. “Verbum SVD” 22:1981 s. 21, 23 – 26.

[17] A.W. Cardinall. The Natives of the Northern-Territories of the Gold-Coast. Their Customs, Religion and Folklore. London 1920 s. 15 n.; Zwernemann. Die Erde s. 100 – 103.

[18] Zob. Froelich. La tribu Konkomba s. 186 n.

[19] Zob. Zwernemann. Die Erde s. 112 n.; Manoukian. Tribes of Northern Territories s. 84 – 86; Cardinall. The Natives of the Northern-Territories s. 24 – 26.

[20] Tait. The Political System s. 214; tenze. The Konkomba of Northern Ghana s. 40.

[21] Froelich. La tribu Konkomba s. 106, 113; tenze. Les Konkomba du Nord-Togo s. 425.

[22] Nazwa N-nalogtingbann nie jest imieniem wlasnym i oznacza “duch sanktuarium ziemi z N-nalog”. Etymologicznie sklada sie z dwu wyrazow: N-nalog – nazwa wioski i ntingbann – duch sanktuarium ziemi.

[23] Przebieg i interpretacje rytualu zob. H. Zimon. Sakralnosc ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej. Lublin 1998 s. 55 – 75.

[24] Tamze s. 68 n.

[25] Tamze s. 51 n.

[26] Tait. The Political System of Konkomba s. 214; tenze. The Konkomba of Northern Ghana s. 35, 46, 73. Zob. rowniez Zwernemann. Die Erde s. 196.

[27] Tait. The Konkomba of Northern Ghana s. 4, 35.

[28] Langdon, Breeze. Konkomba-English s. 39, 46, 62, 204.

[29] Froelich. La tribu Konkomba s. 186.

[30] “Ofiara w sanktuarium ziemi”, etymologicznie od litingbaln – sanktuarium ziemi i kitork – ofiara, obiata, ofiarowac. Zob. Langdon, Breeze. Konkomba-English s. 39.

[31] Uczestniczylem w rytualach skladania obiaty ziemi w wioskach Nalongni (4 maja 1991) i Kiteek (5 maja 1991).

[32] Przebieg rytualu zob. Zimon. Sakralnosc ziemi s. 89 – 96.

[33] Zob. V. Turner. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. 7th printing. Ithaca 1986 s. 29, 32; tenze. Symbolic Studies. “Annual Review of Anthropology” 4:1975 s. 155 n.; H. Zimon. Symbolika afrykanskich rytualow agrarnych na przykladzie ludu Konkomba. W: tenze (red.). Kultury i religie Afryki a ewangelizacja. Lublin 1995 s. 125 n.

Ірина ПОНОМАРЬОВА
Маріуполь

АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ МОВНОЇ СИТУАЦІЇ ПРИ ВИВЧЕННІ ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ ГРЕКІВ-РУМЕЇВ ПРИАЗОВ'Я

У сучасній Україні особливу актуальність набуває проблема функціонування мов. Дослідження цих процесів сприяють вирішенню питань національно-культурного будівництва. Останнім часом інтереси дослідників зосередилися на з'ясуванні цих питань, які створюють можливість зрозуміти причини історичного розвитку мов у зв'язку із соціально-суспільними умовами життя етносів.

У наш час в Донецькій області проживає близько 78 тис. греків, і ця община посідає третє місце за чисельністю в етнічній структурі регіону, після українців і росіян[1]. У 1778 р. 18 тис. греків вийшли з Кримського ханства, щоб поселитися в межах неосвоєної приазовської околиці Російської імперії. На сьогодні грецьке населення Північного Приазов'я у мовному відношенні неоднорідне. Приазовські греки поділяються на дві групи: румеї – еллінофони та уруми – тюркофони. Проблема етногенезу грецької етнічної групи давно привертає увагу вчених. Досвід показує, що найефективнішим засобом етногенетичних досліджень є комплексний метод, з урахуванням історико-етнографічних і лінгвістичних даних. Тому визначення особливостей грецького населення Північного Приазов'я завжди починається з характеристики мовних ознак.

Стаття підготовлена на матеріалі польових досліджень авторки і репрезентує термінологію культурно-побутових явищ у контексті історичного розвитку та міжетнічних відносин греків Приазов'я. Поданий матеріал може бути використаний у своїх дослідженнях як істориками, етнологами, так і лінгвістами.

Мета роботи – дослідження історії, сучасного стану та збереження румейських діалектів, у яких відобразилися складні процеси етнокультурної взаємодії греків Приазов'я з народами Азово-Чорноморського регіону.

Дослідники-мовознавці при вивченні мови греків Приазов'я як висхідний матеріал визначили класичну новогрецьку мову. Румейські діалекти виділяються вченими у самостійну мову – румейську, близькоспоріднену з новогрецькою мовою, яка відноситься до індоєвропейської мовної сім'ї. Лінгвісти називають румеїв еллінофонами, а термін "румейська мова" виводять від самоназви цієї частини "маріупольських греків" – румеїв, яка, в свою чергу, походить від терміну *ρωμαιος* – офіційної назви візантійців. Мешканці Візантії називали свою країну Романією – *΄Ρωμανία* – "країною Риму", "Римською імперією". Але цей термін має різні наукові інтерпретації[2]. Серед маріупольських греків самоназва змінюється у залежності від діалекту. Під час польових досліджень нами зафіксовано наступні терміни "грек" – *румейсь* (Урзуф, Ялта), *румейс* (В.Янісоль, Константинополь), *румеюс* (Стила, Сартана), *урумейс* (В.Каракуба), а терміну "румейської мови" – *урмейск* (Стила), *умейку* (М.Янісоль), *румейк (у-ус)* (В.Янісоль, Константинополь, Сартана, Чермалик). В деяких селах є більш специфічні назви для позначення рідної мови. Так в з. М. Янисоль його називають – *харахлотку*, а в з. Сартана – *сартаньотку*. Але загальний термін, поширений серед румеїв Приазов'я – *румейку глоссу* – мова румеїв.

Діалекти маріупольських греків, протягом тривалого часу перебування групи в іншомовному оточенні, набули певних змін у фонетиці, граматиці і лексиці ще у середньовічний період. Основою румейської мови стала середньогрецька мова, яка сформувалася під час існування Візантії[3], де новогрецька мова була усталена до XV ст., і до цього ж часу в результаті міжетнічних контактів складаються і її діалекти. Мовознавці виділяють три періоди у формуванні новогрецької мови: перший – загальногрецький (Ελληνιστική Κοινή), що містить у собі три

© Ірина Пономарьова

діалекти – аттичний, доричний й іонічний (300 до н.э. – 550 н.э.); другий – середньовічний (Μεσαιωνική) (550 – 1453); третій – новогрецький (Νεοελληνική) (1453 – до нинішнього часу)[4].

На початку XIX ст. з'являються дві форми новогрецької мови – кафаревуса (грец. *καθαρεύουσα*) і димотика (грец. *δημοτική*). Кафаревуса – різновид мови, переважно письмової, яка була офіційною мовою Греції до 1976 року. Історично це характеризується тенденцією до обмеження іноземних і діалектних елементів в мові та до панування у ній елементів старогрецької мови[5]. Димотика – просторічна сучасна форма грецької мови, якою говорять прості люди[6]. Димотика сприйняла нові елементи з романських, слов'янських і тюркських мов та орієнтувалася на нову міську койне (гр. *κοινή* – спільна говірка). У світі існують численні грецькі діаспори, де зафіксовані різні діалекти. Як самостійні одиниці розвивалися мови греків Каппадокії, Закавказзя, Приазов'я, які мали складну етнічну історію[7].

Найімовірніше, маріупольські греки прибули до Криму з території Анатолії і навколишніх островів уже з діалектами, що сформувалися, а перебування у складі Кримського ханства, у свою чергу, наклало відбиток на зміни у діалектах. Цю тезу підтверджує і дослідження відомого лінгвіста Т.М.Чернишової[8], яка на нашу думку є найбільш вірогідною. В Криму, де проживало неоднорідне за своїм етнічним і мовним складом населення з XIII ст., мовою міжетнічного спілкування поступово стає тюркська[9].

У наш час румейські діалекти Приазов'я розповсюджені у п'яти районах Донецької області – Великоновоселківському, Володарському, Волноваському, Першотравневому, Старобешівському. Незначна частина греків проживає у Новоазовському районі. Ми наводимо перелік приазовських румейських діалектів та назву поселень, зазначаючи в дужках їхні старі назви, а через тире – назви кримських населених пунктів, вихідці з яких їх заснували: *Урзуф-ялтинський діалект*: **Урзуф** (Гурзуф, Маджар) – Гурзуф, Кизил-Таш **Ялта** – Біюк-Ламбат, Кучук-Ламбат, Магарач, Марсанда (Масандра), Нижня й Верхня Аутка, Микита, Ялта; *Великоянісольський діалект*: **Велика Новосілка** (Великий Янисоль, Велика Єні-Сала) – Салгирбаши Єні-Сала, **Стила** – Стиля; **Константинополь** (Демерджі, Фуна) – Алушта, Демерджі (Фуна), Куру-Узень, Кучук-Узень, Улу-Узень; *Каракубський діалект*: **Роздольне** (Велика Каракуба, Каракуба) і висілок **Красна Поляна** (Нова Каракуба) – Аргин-Каракоба, Каракоба; *Сартанський діалект*: **Сартана** – Сартана; **Заможнє** (Чермалик) і висілок **Македонівна** – Айланта (Аслама), Капсіхор, Чермалик, Шелен; *Малоянисольський діалект*: **Кременівка** (Чердакли) – Байсу, Чердакли, **Малоянисоль** (Куйбишеве, Мала Єнісала) і висілок **Новий Янисоль** – Джемрек, Єні-Кой (Малий Яникуль, Бурульча, Єні-Кой), Єні Сала (Яникуль, Карасубаши, Єні Сала, Мала Єні Сала), Уйшунь (Усунь).

У вивченні діалектів греків Приазов'я постали певні проблеми. Вони пов'язані з складними етноісторичними процесами, які знайшли віддзеркалення в структурі говірок різних населених пунктів. Дослідники визначили у румейській мові п'ять мовних груп за ступенем побутування чужорідних елементів та ввели градацію у порівнянні з сучасною новогрецькою мовою. Вперше така теза була висунута мовознавцями І.І.Соколовою[10] та Д.С.Спиридоновою[11], які ретельно досліджували маріупольські говірки, а у другій половині XX ст. автори фундаментальних праць з досліджень румейської мови Т.М.Чернишова[12] та А.О.Білецький[13] підтримали її, і на сьогодні вона є актуальною. Детальний аналіз вивчення румейської мови подано у працях М.Араджионі[14].

Важливість наукового вивчення маріупольських говірок підкреслював Д.Спиридонов, який пов'язував з цим можливість вивчення походження греків Приазов'я[15], тому у нашому дослідженні будемо визначати діалектні особливості румейської мови на прикладах термінів обрядового та сімейно-побутового циклу.

Щодо історії існування румейської мови у Приазов'ї, то можна зазначити, що за 225 років маріупольські греки зберегли покажчик своєї етнічної культури – свою мову, незважаючи на значні перепони з боку державної політики – спочатку царської Росії, а потім радянських органів СРСР, що значно порушило природний розвиток мови.

З другої половини XIX ст., у зв'язку з буржуазними реформами і загальноімперською політикою русифікації діалекти маріупольських греків опинилися під значним впливом російської мови. Російський імператор Олександр II видав указ від 30 вересня 1858 року "Об учреждении в г. Мариуполе общества, отдельного от греческого", який надав можливість у Маріу-

польському повіті селитися особам негрецької національності[16]. З кінця XIX ст. румеї "перейшли на двомовність, використовуючи мови, привезені з Криму: грецьку "апла" та турецько-татарську)[17]. Представники грецького етносу почали спілкуватися між собою російською мовою. Цьому сприяла і православна церква, де служба велася російською мовою, і служба чоловіків у російській армії.

Стосовно літературної і писемної мови, то вона у своєму історичному розвитку пережила два етапи – у 1920 – 30 рр. і у 1970 р. До цього часу маріупольські греки не мали писемності. За радянських часів РКП (б) приділяла велику увагу національному питанню і підтримувала соціально-культурний розвиток грецької національної меншини, особливо після створення у 1925 році Сталінського і Маріупольського округів, а пізніше після виділення трьох національних грецьких районів: Мангуського, Сартанського і Велико-Янісольського. У всіх районах почали впроваджувати політику еллінізації, для чого необхідно було вивести румейську мову з розряду безписемних. Проблема постала при створенні нового алфавіту. Акцент був зроблений на вивчення і систематизацію мови еллінофонів. Перша експедиція по вивченню румейської мови була організована і проведена ученими Ленінградського університету Н.С.Державіним і І.І.Соколовим.

Основоположником писемної румейської мови можна вважати поета Георгія Костоправа. При створенні писемності у 1920 – 30 рр. була розроблена спрощена орфографія з використанням грецького алфавіту, але з нього були вилучені букви Η – ита, Ξ – кси, Ψ – пси, Ω – омега, дифтонги – *αι, ει, οι* замінені на один *ει*, шиплячі звуки позначалися таким чином *Ж, З – Z, Ц – TZ, Ч – TΣΣ, Ш – ΣΣ*. Використовувався знак наголосу – оксиа (οξεία β новогрецькій мові є знак наголосу).

За переписом 1926 року з 104666 греків України (40 966 чоловіків і 44162 жінки) назвали грецьку мову рідною (45%)[18], але лише 2,7% маріупольських греків володіли писемною національною мовою. Це був один з найнижчих показників серед етнічних меншостей України[19]. У травні 1926 року проходила І Всесоюзна нарада з питань освіти та культурного будівництва у середовищі греків СРСР, на якій було прийняте рішення визначити димотику єдиною офіційною та розмовною мовою грецького населення України[20]. Без достатньої підготовки була прийнята постанова Президії ВУЦВК про відкриття при Маріупольському педтехнікумі грецького відділення, яке не давало кваліфікації вчителя грецької мови, а лише знайомило з нею слухачів[21]. Методи запровадження еллінізації без достатнього наукового обґрунтування та необхідного теоретичного забезпечення призвели до невдоволення населення. На той час димотика перетворилася на штучну, неживу мову, яка не виконувала головної функції мови – комунікативної[22].

Внаслідок цієї політики були організовані школи грецькою мовою навчання, провадилися курси підготовки вчителів грецької мови, видавалися періодика і література грецькою мовою, працювали бібліотеки, грецький педагогічний технікум, грецький національний театр. Загалом, можна сказати, що в середовищі греків формувалася грецька система національної освіти. Протягом 1926 – 1828 рр. було підготовлено близько 150 педагогів для еллінських шкіл[23].

У кінці 30-х років XX ст. була проведена адміністративна реформа, внаслідок якої ліквідовані національні сільські ради і райони. У цей же час припинилася усіляка державна підтримка у вивченні рідних мов. Діалекти маріупольських греків використовувалися лише на побутовому рівні. Протягом 1940 – 50-х років виявилася тенденція до звуження сфери використання національної мови і значно зменшилася кількість носіїв мови. За усім цим стоїть колективізація, репресії, русифікація, зростання кількості змішаних шлюбів і збільшення у селах негрецького населення.

Лише у 1970 р. з появою літературних творів румейською мовою відроджується потяг до неї у середовищі маріупольських греків. Проте в цей час відбувається зміна шрифту. Професор А.О. Білецький запропонував використовувати румейський алфавіт на основі кирилиці. За допомогою цього були упорядковані фонетичні недоліки грецької абетки, поширеної в 1920 – 30 рр. У сучасності цей алфавіт використовується для словників та публікації румейских текстів[24].

При вивченні культурно-побутових процесів етносу звертає на себе увагу той факт, що іноді румеї, вихідці з різних населених пунктів, мають особливості у назвах однакових явищ і

часто не розуміють одне одного, бо спілкуються кожний на своєму діалекті. Наприклад слово війна у с. Ялта, Урзуф – полимь, у с.Сартана – полему, а у с.Стила і В.Каракуба – дугкуш. Або у всіх грецьких селах слово глина – хомо, в Каракубі – пилос. Ми виявили такі мовні ситуації, коли у одному селі одне і те ж поняття можна висловити різними термінами, наприклад "няня" (годувальниця) – звучить як *парамана* (Сартана, Урзуф, Ялта), *взалихтра* (Сартана, М.Янісоль), *взастра* (Сартана). Причина цього полягає у тому, що довгий час серед греків Приазов'я була відсутня писемна мова, література рідною мовою, і панували лише місцеві діалекти.

Лінгвістичну компетенцію греків-румеїв можна охарактеризувати у такий спосіб: домінуючою мовою спілкування на виробництві, у школі й у громадських місцях є російська, іноді українська. Тобто, зовні мовна ситуація не відрізняється від мовної ситуації у Маріуполі чи Донецьку. Можна навіть не запідозрити, що тут побутує ще одна мова, крім російської й офіційної української.

Таким чином, румейська мова виявляється другою мовою для маріупольських греків, вона не тільки має значно більш вужчу сферу застосування, але виявляється іншою за ступенем компетенції людей, які нею користуються. Носій своєї румейської мови не може вийти за вузькі межі повсякденних тем. Він володіє нею гірше, ніж російською чи українською, незрівнянно меншим виявляється його словниковий запас, менш різноманітні граматичні форми. При цьому й у сфері побутового спілкування приазовські греки зустрічаються з певними труднощами при необхідності створити зв'язний монологічний текст з найпростішої теми – про себе, про своє селище. Румейська мова функціонує і, відповідно, передається винятково як мова побутового, діалектного спілкування. Очевидно, російська чи українська мова для сучасних приазовських греків є не тільки функціонально більш важливою, але і першою мовою, засвоєною у дитинстві. Нею ж відбувається найчастіше і спілкування усередині родини, особливо, коли мовці торкаються теми, що виходить за межі чисто побутових тем. Можна припустити, що румейська мова передається і запам'ятовується як набір формул "питання – відповідь", які спочатку запам'ятовуються як кліше.

Очевидно, що така мова не могла б конкурувати із домінантною мовою, однак румейська мова відіграє істотну роль, яка відсутня у російської мови. Вона є найважливішим засобом самоідентифікації для приазовських греків. Саме тому румейська мова продовжує передаватися з покоління у покоління, причому можна припустити, що протягом кількох останніх десятиліть вона існує у вигляді вище вказаних формул.

На румейській мові існує багатий фольклор, створюється художня література, видаються книги, газети і журнали. Але більшість населення, особливо старшого покоління, не знає писемної мови румеїв, тому продовжує спілкуватися у межах вивченого ще з дитинства місцевого діалекту.

На сьогодні усі діалекти маріупольських греків використовуються як розмовна побутова мова. Давні обрядові слова не завжди зрозумілі. Так під час наших польових досліджень у с. Мала Янісоль інформатори були не неспроможні перекласти Різдвяну коланду, яку співають чоловіки:

– Шам хавир

– Собани, собани тет[25].

Найбільш збереженим є *малоянісольський діалект*: с.Кременівка (Чердаклі), с. Малоянісоль (Куйбішеве, Мала Єнісала) і висілок Новій Янісоль. Для зразку наведемо дані про сучасний мовний стан в с. М. Янісоль, де більшість населення греки-румеї використовують постійно свій діалект у родині та у стосунках з сусідами. Винятком є сім'ї, де батьки мають вищу освіту і довгий час знаходилися у середовищі російськомовного населення. У цих сім'ях основна мова спілкування – російська. Практично відсутнє використання української мови. Характерно, що молодь вживає свій діалект, але вільно ним не володіє. Так у сім'ї Галалу, де четверо дітей віком від 11 до 16 років знають багато румейських слів, але висловити думку неспроможні, хоча їхній батько С.Галалу пише вірші на діалекті і прищеплює любов до творчості Г.Костоправа, який писав свої твори румейською мовою.

У Малоянісольській школі ім. В.В. Балабана діти факультативно вивчають новогрецьку мову. Батьки заохочують дітей до вивчення новогрецької мови, оскільки з цим пов'язують

подальші перспективи становлення своїх дітей. У початкових класах деякі діти неспроможні висловити свою думку російською мовою, настільки вони звикли до спілкування на діалекті у своїй сім'ї.

Основний словниковий фон усіх п'яти діалектів румейської мови складається із слів грецького походження. Нам уявляється цікавим показник збереження румейських слів на прикладі глосарія, складеного В. Григоровичем у 1874 році у грецьких селах Приазов'я[26]. Зіставляючи матеріали наших польових досліджень з цим глосарієм В.Григоровича, ми дійшли до висновку, що із 145 слів глосарія 132 слова мають місце у лексиконі грецького середовища румеїв і до сьогодення.

Внаслідок польових досліджень нами зафіксований широкий спектр використання сімейно-побутових термінів у носіїв рідних діалектів румейської мови. Причому походження та етимологія деяких термінів нами не з'ясована, бо потребує досліджень з боку філологів. Наведемо приклади деяких з них, але слід відзначити, що навіть у межах одного села побутують різні терміни на позначення одних і тих самих явищ. Сват – *худас* (В.Янісоль, Стила, Сартана), *симбитъирос* (Сартана, М.Янісоль), *сибэтъур* (Урзуф, Ялта), *пукушарс* (В.Каракуба, Константинополь, В.Янісоль), *пукушарь* (Урзуф, Ялта) *пукушарис* (В.Каракуба). Останній термін трансформований від візантійсько-грецького *άποκρισιάρης* – "вісник, посол"[27].

Велике розмаїття має термін "сватання" – *аравона, аравонязма, арундязма* (Урзуф, Ялта), *аравонязму* (Сартана), *аравондязму* (М.Янісоль, В.Каракуба), *аравонягма* (В.Янісоль, Константинополь, Стила). Всі наведені терміни походять від дав.грецької – *αρραβών.* Причому термін *аравона* поширений серед всього румейського населення Приазов'я. Поряд з цим, у с. Сартана побутує термін *худлих*, який має таке ж значення. Термін "весілля" – *дугкун* (Стила, В.Каракуба, Сартана), *дигкун* (М.Янісоль), *дугкунь* (Урзуф, Ялта), що походить від турецького – *düğün* – весілля. В с. Сартана поряд з тюркською назвою побутує термін *гамус* (<грец *γάμος* <дав.грец. *γαμώ* –весілля).

В цілому в румейській культурно-побутовій мові широко представлені терміни грецького походження: кум – к*убарсь* (Урзуф, Ялта), *кумбарус* (В.Янісоль, Константинополь, Чермалик, Сартана) від грецького *κουμπάρος;* скатертини – *стули мандил* (В.Каракуба, В.Каракуба, Сартана), *трапезумандил* (Сартана) (<грец.*τραπεζομάντιλο*); *мандличі (*< грец. *μαντήλι* – хустка).

Але лише незначна частина народних танців має грецькі назви – *"Дупло – хоро*" (грец. *διπλός* – подвійний, *χορός* – танець) – круговий танець з подвійним колом; *"Трапезитка*" (грец. *τραπέζι* – стіл) – застільний танок; *"Макрицаура*" – "довгий плуг" (грец. *μακρύς* – довгий, *τσάπα* – сапка для прополки) – танець, який виконується з хустками. І тільки один музичний інструмент маріупольських греків має грецьку назву *даійре* (В.Каракуба), *даре* (В.Янісоль, Константинополь, Стила) – бубон, обтягнутий шкірою і обвішаний дзвониками – *кабаница* (Урзуф, Ялта), *камбаница* (В.Каракуба, В.Янісоль, Константинополь, М.Янісоль, Сартана) (<грец. *κουδουνάκια* – дзвоники). Бубон маріупольських греків є аналогом грецького музичного інструмента – *ντέφι.*

При вивченні обрядових явищ звертає до себе увагу той факт, що велика кількість термінів своїм корінням сягає у давньогрецьку мову: термін "посаг" – *прика* від дав. грец. *προίξ (*< грец. – *προίκα)* розповсюджено у всіх румейських селах, окрім В.Каракуби. У Стилі та В. Каракубі має місто термін *пиртию.* Таке ж значення має і термін *симадька,* який розповсюджений в В.Янісолі, Константинополі, В.Каракубі, Сартані. "Велике сватання" – *мегала аравонис (< грец. μεγάλος αρραβώνας < дав.грец. μέγας αρραβών),* наречена, невістка – *ниф* (<грец.*νύφη* < дав. грец. *Νύμφη).* Термін "наречений" – *габрос* (Урзуф, Ялта) *гъамброс (*<грец.*γαμπρός* < дав.грец. *γαμβρός* – наречений, зять). Давньогрецьке походження має і термін "свекруха" – *питъера* (Урзуф, Ялта), *петъира* (В.Каракуба, В.Янісоль, Константинополь, М.Янісоль), *петера* (Сартана) (< *πεθερά* < дав.грец. *πενθερά* – свекруха). Румейський термін *харизму* (М.Янісоль, Сартана), *харизма* (В.Янісоль, Константинополь, М.Янісоль), *харизму* (Сартана) походить від грецького *χάρισματα*, який, у свою чергу, походить від дав. грец. *χάρις* – подарунок. Але поряд із цим терміном у с. В.Каракуба має поширення термін *пудъупиш*, етимологія якого нами не з'ясована. Давні історичні витоки має і термін "породілле я – *лухуса* (від дав. грецьк. *λεχούσα< λεχώ<λέχος – "κρεβάτι"*)

Термінологія культурно-побутових явищ на основі латинської мови представлена

незначною кількістю словотвірних елементів: – *флуто (грец.* φ*λουρί* – "византийска золота монета" < *лат. florinus)* – пирог – калач із золотою монетою, "хресна" – *нуна* – (грец. *vouvvá* < лат. nonnus – "*хресна мати*"), *макслар* (М.Янісоль), *макслар*ь (Гурзуф, Ялта), *максилар* (В.Каракуба, Сартана) (< сер.грец. *μαξιλάριον* < лат. maxilla) – подушка.

Запозичення з тюркської мови є результатом етнокультурних контактів. Тюркські терміни широко представлені у національній кухні та у обрядовій лексиці: *чебурек* (< турец. *börek* – пиріжок), печиво – *хурбе, хурубе, хурибе* (Сартана) *(*грец. *κουραμπιές* < турец. *kurabiye);* м'ясо, обсмажене і залите салом, – х*аурма* (<грец. *καβουρμάς* < турец. *kavurmak* – піджарка, сушка); бульйон з баранини – *шурпа, сюрпа*, *шорба*, *шорбаси, чорба* (< турец. *çorba* – юшка); солодка молочна страва з вершків – *каймак, хаймах* (<грец. *καιμάκι* < турец. – *kaymak – пінка);* цукор – *шитер* (В. Янісоль, Константинополь, Стила), *шикар* (Сартана) (< турец. *şeker* – цукор); горілка *арахи* (В. Янісоль, Гурзуф, Ялта), *рахи* (В.Каракуба, Сартана); ячмінь – *арпа* (В.Янісоль, Константинополь) (< турец. *arpa* – ячмінь).

Музичні інструменти представлені тюркськими термінами: *кіміча* (Сартана), те*мене* (В.Янісоль), *тимане* В. Каракуба, *чимане.* М.Янісоль та Анадоль. – струнно-смичковий інструмент, назва якого походить від тюркської *кеменчі* (турец. *kemençe)*[28]*.* Аналогічний інструмент – *кемандза* (грец. *κεμαντζά)* є традиційним грецьким музичним інструментом[29]. Грецькі джерела стверджують, що *κεμετσές* чи *κεμετζές* – струнний музичний інструмент із смичком, який схожий на Крітську ліру, поширений на території Понта, походить від турецького *kemence*[3]. Без сумніву, можна сказати, що у Крим цей музичний інструмент було завезено з Малої Азії, де він був розповсюджений практично у всіх народів, зокрема і у предків маріупольських греків.

До духових інструментів відносяться *хавал* (<татар*. къавал* < турец. *xavali* – містить багато повітря) – це сопілка[31], *зурна* (<грец. *ζουρνάς*[32] < турец. *zurna*) – музичний інструмент перського походження. *Тулуп – зурна* (<турец. *tulum* – волинка) – це старовинний чабанський музичний інструмент. Ударні інструменти: *давул* (В.Янісоль), *даул* (В.Каракуба, Сартана) (грец. *νταούλι* <*ταβούλι* < турец. *davul* – великий барабан) і *дайре* (у всіх селах).

Тюркське походження мають і весільні танці греків Приазов'я: *"Агир аваси"* (турец. *ağır-avası* – важкий або повільний, статечний, урочистий танець; татар. *Агьыр аватар*), "*Агир-ава-кайтарма*" (турец. *ağar* – ставати білим, сивим) – циклічна форма танцю, коли повільний плавний танець змінюється танцем швидким, "Х*айтарма"* – від татарського танцю "*Кайтарма"* – "повторення", "*Бойім - одаман*" (турец. *boğım adaman* – керівник пастухів), *"Ярим-ава*" (турец. *yarım* неповний, незакінчене, *hava* мелодія, наспів) – весільний танець найстаріших жителів села після вінчання молодих під час весільної ходи.

На базі проведеного польового дослідження ми мали змогу встановити, що поряд з простими за структурою термінами існують змішані і складні. Наприклад, назва "старший дружка" – *парагъдамброс* походить від грец. παραγαμπρός, де παρα – перший компонент складного слова "той, що поряд", а грец. γαμπρός – наречений. Головний жіночий убір нареченої – *періфтар* від грец. *περί – "навколо*", "*з усіх боків*"*; φтар* – від давн. грец. *κεφάλι* та від румейської *фталь – "голова*"*.* Трансформацію слова *тирі* (рум. < грец. *τυρί* – сир) – солоний сир, можна простежити: *тіропіта* (грец.*τυρόπιτα* – сирний пиріг)[33] (В.Каракуба), *тиритун пита* (Ялта) – сирники, рідка страва – *татлиск тирі* (<турец. *tatli* – солодкий сир (В.Янісоль). Існують терміни, що походять від грецької та турецької мов *гъальти рахи* (<грец. *γλυκός* – солодкий, <турец. *raki* – виноградна горілка) – солодка горілка.

Але є терміни, які потребують досліджень фахівців-лінгвістів. Наприклад, на сьогодні етимологія назви свята "панаір" є дискусійним, бо назва цього свята може бути як турецького походження (<тур. *Panayir* "ярмарок"), так і грецького (<гр. *Παναγία* – Божа матір), тому вивчення етимології даного терміну вимагає ретельного дослідження.

Вивчення етнічної історії греків Приазов'я потребує також комплексного дослідження мовних процесів у середовищі цього етносу. Саме фахівці в галузі етимології можуть надати велику допомогу етнологам у вивченні історії греків Приазов'я.

При порівняльному аналізі термінів культурно-побутових процесів можна дійти до наступних висновків:

– Мова приазовських греків – румеїв відзначається своєю діалектною строкатістю. Причо-

му, ми спостерігали відмінності у термінології навіть у межах одного діалекту, що підтверджує пропозиції Т.М.Чернишевої і Е.Ф.Журавльової про необхідність виділення говірок сіл Каракуба і Стила в окремий діалект.

– Основою діалектів приазовських греків є грецька мова, що склалася на території Візантії. Проте велика кількість термінів, пов'язаних з сімейною обрядовістю, має старогрецьке коріння. Виходячи з усього вищевказаного можна, зробити висновок, що більшість румейських обрядових термінів були перенесені з давньогрецької мови.

– Стосовно термінів, які віддзеркалюють матеріальну культуру етносу, значна частина з них має східне походження, переважно тюркське. Терміни, які репрезентують музично-танцювальне мистецтво, практично усі є тюркські. Така ж тенденція має місце і серед діалектів новогрецької мови, поширених на Балканах.

– На сьогодення актуальною для дослідників етносу є вивчення історії формування румейської мови. У процесі польових досліджень нами зафіксована значна кількість термінів різномовного походження в румейських селах. Ми сподіваємося, що словник термінів з культурно-побутових явищ маріупольських греків, який зараз ми готуємо, буде цікавим для лінгвістів.

Наше наукове дослідження має на меті наголосити на необхідності вивчення як діалектної, так і літературної румейської мови у середовищі грецького населення Приазов'я. Це необхідно у зв'язку з останніми статистичними даними по Донецькій області. На тлі повсякденного вживання свого діалекту греками Приазов'я, парадокс ситуації полягає у тому, що за підсумками перепису 2001 року, греки мають досить низькі показники володіння мовою своєї національності як рідною, у порівнянні з іншими етносами Донецької області. Із 77516 греків рідною назвали мову своєї національності – 4153 чол. (5,4%). У районах це виглядає таким чином: Тельманівський – 9,4%, В. – Новосілківський – 7,1%, Міська Рада м. Маріуполь – 4,7%, Старобешівський – 4,2%, Володарський – 3,5%, Першотравневий – 2,7%[34]. Тому важко сказати, що в даний час мова є етнічним показником для греків Приазов'я.

---

[1] Національний склад та рідна мова населення Донецької області. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. Статистичний збірник. – Донецьк, 2003. – С. 8.

[2] Про термін *Ρωμανία* див. Georgacas D. The Names for the Asia Minor Peninsula and a Register of Survivig Anatolian Pre-Turkish Placenames. Heidelberg, 1971. – P. 66 – 68; Impero romano e Romania // La nozione di 'Romano'tra cittadinanza e universalita. – Naples, 1984. – P. 247 – 261; Idem. Roma e Romania dagli Isaurici ai Comneni // SettStu. 1988. – T. 34. – P. 531 – 592; Kazhdan A. Romania // Oxfopd Dictionary of Byzantium / Ed. A.Kazhdan, A.M.Talbot. –New York & Oxford, 1989; Türk Ansiklopedisi. – Cilt XXVII. – Ankara, 1978. – Milli epitim Basəmevi Ankara. – S. 456 – 457.

[3] Чернышева Т.Н. Новогреческий говор сел Приморского (Урзуфа) и Ялты, Первомайского района, Сталинской области. – К, 1958. – С. 3 – 5.

[4] Πολίτης Λίνος. Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Μορφωτικό Ιδρυμα Εθνικής Τράπεζης. Αθήνα 2001, σ. 4 – 5. – 446σ.

[5] Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας. – Αθήνα, 1998. – Σ. 804.

[6] Там само – У. 480.

[7] Η ιστορία του απόδημού Ελληνισμού. Ατλας της Ελληνικής Διασποράς" 1ος – 2ος τόμοι. Εκδόσεις "Αλέξανδρος" 2001. Τόμος 1ος – 2 ος.

[8] Чернышева Т.Н. Вказ. праця. – С.42.

[9] Араджиони М.А. К вопросу об этнолингвистической ситуации в Крыму в XVI – XVIII вв. (по материалам исследования говоров приазовских греков) // Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького. – К., 1998. – Вип.II. – С.82.

[10] Соколов И.И. О языке греков Мариупольского и Сталинского округов // Язык и литература. – 1930. – Т.6. – С. 49 – 67.

[11] Спірідонов Д.С. Історичний інтерес вивчення говірок маріупольських греків // Східний світ. – Харків, 1930. – Т.12 (3). – С. 171 – 181.

[12] Чернышева Т.Н. Местоимения в урзуф-ялтинском говоре новогреческого языка // Вісник Київского ун-ту. № 1. – Серія філології та журналістики. – Вип. 2. – К., 1958. – С. 130 – 137; її ж: Новогреческий говор сел Приморского (Урзуфа) и Ялты Первомайского района, Сталинской области. – К., 1958; її ж: Развитие румейского языка на Украине // Актуальные вопросы языкознания и лингвистического наследия Е.Д.Поливанова. Материалы конференц. – Самарканд, 1964. – Т. 1. – С. 122 – 125; Фонетический обзор (гласные) новогреческого говора сел Приморского (Урзуфа) и Ялты Первомайского района Ста-

линской области // Научные записки Киевского гос. ун-та. – Т. 18. – Вып.7. – Сборник филологического факультета. – Т. 14. – К., 1960. – С. 97 – 116; Чернишова Т.М. Новогрецька говірка сіл Приморського (Урзуфа) і Ялти Перво-майського району Сталінської області // Науковий щорічник Київського держ. ун-ту за 1956 р. – К., 1957. Тюркські елементи в соціальній сфері лексики грецьких говірок Донеччини // Мовознавство. – 1975. – № 4. – С.51 – 55; Етимологічні спостереження в галузі урзуф-ялтинської говірки приазовського діалекту новогрецької мови // Науковий щорічник Київськ. держ. ун-ту за 1957 р. – К., 1958. – С.154 – 156.

[13] Белецкий А. А. Греческие диалекты на Юго-Востоке Украины // Балканская филология. – Л., 1970. – С.5 – 15; його ж. Греческие элементы в географических названиях Крыма // Этимология. – М., 1969. – С. 201 – 215; Результаты двуязычия в говорах румейского языка на Украине (тюркизмы румейского языка) // Актуальные вопросы современного языкознания и лингвистического наследия Е.Д.Поливанова. Материалы конференц. – Самарканд, 1964. – Т.1. – С.120 – 121; Білецький А.О. Дієслівна система говірок с. Кременівка (Чердакли) і Куйбишево (Малоянісоль) // Вісник Київського держ. ун-ту. Серія філології. – № 2. – К., 1959. – С. 125 – 127.

[14] Араджиони М.А. Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е XVII гг. – 90-е гг. XX в.) – Симферополь, 1999. – С. 71 – 80; К вопросу об этнолингвистической ситуации в Крыму в XVI – XVIII вв. (по материалам исследования говоров приазовских греков) // Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького. – К., 1998. – Вип. II. – С. 70 – 86.

[15] Спірідонов Д.С. Історичний інтерес вивчення говірок маріупольських греків. – С.175.

[16] Полное собрание сочинений законов Российской империи. – № 34308. – СПб., 1861. –Т. 34. – Отд. 1. – С. 246 – 247.

[17] Мариупольский греческий округ // Энциклопедический словарь. – Изд. Ф.А.Брокгауз, И.А. Ефрон: СПб., 1898. – Т. 36. – С. 636.

[18] Короткі підсумки перепису населення України. – Харків, 1928. – С. 42 – 43.

[19] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 80.

[20] Там само. – Спр. 53. – Арк. 53.

[21] ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 150. – Арк. 66; там само. – Ф. 166. – Оп. 6. – Спр. 5152. – Арк. 19.

[22] Якубова Л. Еллінізація приазовських греків (середина 20-х – 30-ті роки) – мовно-культурний аспект // Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького. – К, 1998. – Т. II. – С. 87 – 96.

[23] ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 190. – Арк. 83 – 85.

[24] Кирьяков Л.Н. Русско-румейско-новогреческий словарь. – Мариуполь, 1999. Румейско-русский словарь. – Володарск – Киев, 2003. – 44 с. // Рукописный словарь. При складанні словника були узяті сартанський і малоянисольський діалекти румейської мови. Словарна частина налічує близько 10 тисяч румейських слів. Є складений ентузіастами з грецьких суспільств пгт. Володарськоє і с. Кременівка (Чердаклі). Головний укладач і координатор всієї роботи над словником – Г.А.Анимица.

[25] Зап. автором від Н.В.Балабан у с. М.Янісоль у 2004 р.

[26] Григорович В. Записки антиквара о поездке на Калку и Кальмиус, в Корсунскую землю и на южные побережья Днепра и Днестра. – Одесса, 1874. – Прибавление 1-е.

[27] Чернишова Т.М. Тюркські елементи в соціальній сфері лексики грецьких говірок Донеччини // Мовознавство. – 1975. – № 4. – С. 54.

[28] Ögel B.Türk kültür tarihine giriş. Türk halk musıkisi aletleri. –Ankara, 2000. – Silt IX. – S. 283.

[29] Ανωγειανάκης Φ. Ελληνικά Λαικά Μουσικά Οργανα. – Αθήνα: Εργαστάσιο Γραφικών Τεχνών της “Ασπιώτη-Ελκα”, 1976. – № 173.

[30] Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικ’ο της Ν’εας Ελληνικής Γλώσσας. – Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίς Ε.Π.Ε.,. 1998. – Σ. 882.

[31] Хавал или къавал (татар.) – свистова дудка. Назва *хавал* розповсюджена тільки в урумських селах

[32] *ζουρνάς* – грецький народний дерев’яний музичний інструмент, похожий на гобой, з шістьма або сьома отворами у верхній частині і одній в нижній. Проводить пронизливий і гучний звук. На ньому грали під час свят. Назва походить від турецького *zurna*. Має персидське походження. Див.Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικ’ο της Ν’εας Ελληνικής Γλώσσας. – Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίς Ε.Π.Ε.,. 1998. – Σ. 716.

[33] *Τιροπιτα* є одною з популярніших страв сучасної грецької кухні (Греція) Див.The best traditional recipes of Greek Cooking. – Athens: Editions D. Haitalis, 2001. – S.64, Βουτσινα Ευη Λ. ΄Οσες γεύσεις φέρνει ο χρόνος. – ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ, 2000. – Σ. 16 – 21.

[34]Національний склад та рідна мова населення Донецької області. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. Статистичний збірник. – С. 20.

Едуард МЕЛЬНИК
Кам'янець-Подільський

ІМ'Я ТАРАСА ШЕВЧЕНКА В УКРАЇНСЬКІЙ ШКОЛІ (1917 – 1920)

У 2004 році виповнилося 190 років від дня народження всесвітньовідомого українського поета Тараса Григоровича Шевченка, з ім'ям якого пов'язане становлення національної школи в Україні в період національно-визвольних змагань. Т.Г.Шевченко свого часу зробив надзвичайно багато для відродження духовності та культури рідного народу, вніс значний внесок у скарбницю вітчизняної педагогіки і тим самим заклав міцний фундамент для становлення української національної школи. Орієнтиром у будівництві нової школи в період УНР стали слова поета: "І чужому научайтесь, й свого не цурайтесь!" Це означало, що школа й освіта повинні скористатися всіма здобутками зарубіжних прогресивних освітянських реформаторів і водночас створювати власну систему освіти, зважаючи на потреби своєї країни, на історичні традиції рідного народу.

На жаль, ця проблема ще не знайшла належного висвітлення в науковій літературі, і лише частково розглядалася дослідниками в сучасній історіографії[1]. Метою цієї статті є висвітлення процесу створення системи національної освіти, яку здійснювали уряди УНР, органи самоврядування, громадські організації, спираючись на спадщину Тараса Шевченка, а також заходів по вшануванню його пам'яті.

Українська революція 1917 р. дала могутній поштовх становленню й розвитку національної школи в Україні. У зв'язку з цим О.Гайленко в газеті "Українська Ставка" писав: "Український народ уже увірував в заповіти свого пророка, зірвався за їх здійснення до бою, став до праці і ніякі сили вже не звернуть його з того шляху до щасливого майбутнього, до правди, сили і волі у своїй хаті"[2].

Уже навесні 1917 р. органи самоврядування, громадські організації, учителі України провадили активну роботу зі створення навчальних закладів для задоволення потреб України в освіті. Так, 22 травня 1917 р. відбулося урочисте свято в с. Кирилівці Звенигородського повіту на Київщині, там зібралися кращі сили України, щоб ушанувати пам'ять Т.Г.Шевченка, в роковини його перепоховання на Чернечій горі. Учасники свята схвалили ідею, висловлену селянами Звенигородщини про заснування гімназії ім. Т.Г.Шевченка. Тут же було засновано комітет "Калина" по збудуванню української гімназії в с. Кирилівці. Невдовзі комітет звернувся до землевласниці Ольги Миколаївни Терещенко з проханням виділити необхідну ділянку землі для побудови гімназії ім. Т.Г.Шевченка. О.М.Терещенко з розумінням поставилася до цього і дозволила громаді селян с. Кирилівки надати із складу Кирилівської економії чотири десятини землі там, де це виявиться найбільш підходящим для її побудови. І хоча ідею створення гімназії ім. Т.Г.Шевченка громаді с. Кирилівки не вдалося зреалізувати у 1917 р. внаслідок складних політично-економічних обставин, вона постійно перебувала в центрі комітету "Калина". Внаслідок цього 19 листопада 1918 р. від комісара Київської шкільної округи прийшло розпорядження за №184 на відкриття приватної (4-х класної повноправно-мішаної гімназії) на приватні кошти. На утримання цієї гімназії комітет "Калина" виділив 10000 крб. і відкрив гімназію в складі 5-ти класів[3]. Однак комітет прийшов до висновку, що утримувати гімназію на власні кошти він не зможе, постановив уповноважити двох своїх членів делегувати до Міністерства освіти з проханням прийняти гімназію на державні кошти. 20 січня 1919 р. делегати М.А.Мурча, Г.К.Погребний звернулися з листом до міністра народної освіти, в якому писали: "…селяни Кирилівки і всього Звенигородського повіту на цьому святі Революції постановили вшанувати нашого батька Т.Г.Шевченка живим невмирущим пам'ятником для

© Едуард Мельник

нащадків, збудувати гімназію в його пам'ять в с.Кирилівці, там де український геній малим хлопчиком, "сиротою в ряднині", шукаючи світло науки, ходив босими ногами"[4]. Вони також просили міністра прийняти гімназію ім. Т.Г.Шевченка на державний кошт. Ознайомившись з проханням, міністр освіти УНР І.Огієнко 23 січня 1919 р. власноручно написав у проханні "Вжити необхідних заходів, аби на пам'ять Т.Г.Шевченкові була збудована гімназія"[5].

В часи революції 1917 – 1920 рр. було поставлено Т.Шевченкові рукотворного пам'ятника в його ріднім селі Кирилівці, а також в деяких містах України[6].

Заходами українських громадських організацій в березні 1917 р. були вжиті заходи до відновлення Шевченківського шкільного фонду, який згодом став Українським національним фондом. Тимчасове завідування фондом доручено було М.Синицькому та О.Андрієвській. Радою українських поступовців розіслано у всі місцеві організації прохання допомогти ширити ідеї фонду[7]. Як відомо, ще в столітні роковини від дня народження Т.Шевченка у 1914 р. на сторінках педагогічного органу "Світло" було піднято питання про утворення фонду ім. Т.Шевченка для талановитих дітей українського народу. З того часу минуло шість років. Центральна Рада першого складу на кошти фонду заклала перші цеглини під велику будівлю української державності. Національний український фонд для потреби української національної школи став справою честі нашого свідомого громадянства[8].

25 червня 1917 р. в Сумах Харківської губернії відбулася велика маніфестація за участю кількох тисяч міського громадянства, молоді, що навчалася, представників місцевих політичних та професійних організацій, присвячена пам'яті Т.Шевченка. Коло міської думи маніфестантів вітали палким словом повітовий комісар Міщенінов і голова міської думи Крамаренко. Біля Собору, з'єднавшись з духовенством, маніфестанти прийшли до Покровської площі, де на той час зібралася також сила народу. Почалась урочиста відправа панахиди по Т.Шевченкові, влаштована місцевою "Просвітою".

Цього ж дня було проведено збір грошей на користь "Національного Українського фонду". Ще зранку молодь розійшлася містом, продаючи національні атрибути й прапорці. Крім того, увечері товариство "Просвіта" провело у помешканні громадського зібрання український вечір. Тут же воно продавало українські книжки й листівки. Вся виручка від цього вечора також пішла на користь Національного фонду ім. Т.Шевченка[9].

29 грудня 1917 р. Центральне Бюро Всеукраїнської учительської спілки розпочало заходи для влаштування в Києві Всеукраїнського учительського дому ім. Т.Г.Шевченка. Як сума всіх бажань, як осередок задоволення всіх потреб учителя цей дім повинен був містити в собі цілий ряд інституцій, які мали обслуговувати як духовні, так і матеріальні його потреби. Зала для лекцій, курсів та зібрань, центральна педагогічна бібліотека, де значну кількість літератури мали складати твори Т.Г.Шевченка. Тут же мав бути музей, експериментальна школа для перевірки нових методів навчання та виховання, лабораторія, редакція журналу. А ще – помешкання для приїжджих учителів, бюро праці, а коли можна буде, то й помешкання для тих, що стратили силу працювати[10].

У травні 1918 р., вже за гетьманського уряду, київська "Просвіта" відкрила першу в Україні трудову вищу початкову школу ім. Т.Шевченка. Увесь семирічний курс навчання відбувався на принципі поєднання освіти з практичною діяльністю школярів. Для цього в школі були влаштовані різноманітні майстерні, лабораторії, фізичний кабінет. Кілька десятин землі було виділено для саду та городу. Після семи років загальної освіти учні мали змогу набути будь-яку професію. Разом з тим, від звичайних ремісничих шкіл цей заклад відрізнявся великим обсягом естетичного виховання (малювання, співи, музика, художні вироби)[11]. В таких навчальних закладах формувалася національна педагогіка, закладена на основі спадщини Т.Шевченка.

Нового змісту набули дні пам'яті ТШевченка на Поділлі в роки національно-визвольних змагань. Це було пов'язано з тим, що до Кам'янця-Подільського, як тимчасової столиці УНР, у 1919 р. прибули свіжі сили української інтелігенції (історики, літератори, просвітяни). Це, зокрема, Софія Русова, Никифір Григоріїв (Григорій Наш), Людмила Старицька-Черняхівська, Микита Годованець, Михайло Драй-Хмара, Валерія О'Коннор-Вілінська, Володимир Січинський, Леонід Білецький, Євген Кондрацький, Василь Біднов, Петро Клепатський, Дмитро Дорошенко та інші. Така потужна інтелектуальна сила зміцнила місцеву інтелігенцію і вони

разом успішно провели в місті над Смотричем святкування 105-х роковин від дня народження Т.Г.Шевченка[12].

Під час святкування роковин Т.Г.Шевченка в березні 1920 р. розпочалося створення громадської скарбниці, звідки можна було черпати кошти на підтримування в першу чергу таких важливих для життя держави справ, як шкільна. Був відновлений Національний український фонд, на кошти якого перед загальною реформою національної школи мали розв'язуватися нагальні її справи[13].

Велику увагу було приділено святкуванню роковин Т.Г.Шевченка у 1920 р. у вищих навчальних закладах України, зокрема в університетах. Так, рада професорів Кам'янець-Подільського державного українського університету на своєму засіданні 7 березня 1920 р. ухвалила святкувати роковини Т.Шевченка 9-го березня за складеною заздалегідь програмою. Відповідно до неї в цей день о 4 годині була відслужена панахида священиком Табинським. Після неї в залі університету виступили з промовами, присвяченими життю та діяльності Т.Г.Шевченка: приват-доцент М.Плевако: "Еволюція поглядів на Шевченка", приват-доцент Л.Білецький: "Текст Шевченка у виданнях його творів" і приват-доцент Сіцінський: "Т.Г.Шевченко як маляр". Під час свята університетський студентський хор співав багато пісень на вірші Т.Шевченка[14].

28 березня 1920 р. відбулося засідання історико-філологічної секції Наукового Товариства при КПДУУ, яке також було присвячено Т.Шевченкові. З доповідями виступили приват-доцент Л.Білецький: "До питання про переклад Біблії Шевченком", приват-доцент М.Плевако: "Забутий поет Ф.Голубенко (до питання про вплив Т.Шевченка на українську поезію)", приват-доцент П.Клепатський: "Гайдамаки Шевченка в світлі історії"[15].

Ректор КПДУУ, професор Іван Огієнко, надаючи особливо великого значення творчості Т.Шевченка, його значному внеску в розвиток української мови і літератури провадив велику роботу по складанню "Словника і граматики мови Т.Шевченка", переважна більшість якого вже була виконана. Зокрема, слова були вже написані на картки: далі робота велася по складанню самого словника, а також відзначалися граматичні форми творів Кобзаря.

Праця професора І.Огієнка була необхідною для початку наукового дослідження літературної спадщини генія українського народу, для оцінки його поетичної творчості, що дала такі великі і глибокі наслідки. Випуск цього словника був розрахований насамперед на студентів університету, всієї української молоді, що навчалася[16].

58-мим роковинам смерті Т.Г.Шевченка було присвячено черговий номер журналу "Село". Редакція його закликала читачів пам'янути його в цей день в своїх серцях "не злим тихим словом". А для найкращого вивчення і зрозуміння його думок, мрій й заповітів в журналі було надруковано декілька розвідок про життя, долю і твори українського поета, які погодилися написати викладачі КПДУУ, а також відомі українські історики й письменники, котрі перебували в цей час у Кам'янці-Подільському. Зокрема, передали журналу статті професор М.Грушевський "Шевченкове слово", приват-доцент Д.Дорошенко "Чужі люди про Шевченка", приват-доцент П.Клепатський "Т.Г.Шевченко – апостол любови, братерства і правди", С.Черкасенко "Шевченко – пророк революції", М.Коваль "Життя і доля Т.Г.Шевченка", М.Фугалевич "Великий Кобзар України Т.Г.Шевченко", протоієрей М.Гадзінський "На вічну пам'ять Батькові Тарасові" та інші[17].

У Харкові, так само, як і в Києві та інших містах України, в березні 1920 р. відбулося урочисте свято пам'яті Т.Шевченка, в якому брала участь велика кількість студентів, молоді, яка навчалася тут. А робітники Харкова разом з викладачами та студентами влаштували великий похід вулицями міста, в ньому взяло участь понад 20000 демонстрантів, які співали Шевченкові пісні. Вечором в обох театрах міста відбулися Шевченківські вистави. Багато людей, особливо молодих, було одягнуто в національний одяг[18].

Відзначати пам'ять великого учителя-поета Т.Шевченка в березні 1920 р. зібралися в Пирогівській школі учні всіх початкових шкіл м.Кам'янця-Подільського. Програма літературного ранку була цілком присвячена поетові і поділялася на три відділи. Перед початком свята хор проспівав "Ще не вмерла Україна". На літературному ранку були присутні майже всі учителі шкіл. Першим прочитав реферат учитель Шугаєвський на тему: "Життя Т.Г.Шевченка", в якому розповів про труднощі, з якими боровся Кобзар для визволення свого краю, свого народу,

а потім учениці жіночої школи прочитали вірші: “На роковини смерті Т.Шевченка”. Гарно проспівали “Реве та стогне Дніпр широкий” з’єднані хори жіночої Пушкінської та Гоголівської шкіл. Діти читали також вірші “Думи мої думи”, “В село”, “Кобзар”, “Човен”. Крім того, виступив хор міської жіночої школи і заспівав “Зійшов місяць”.

З глибокою зацікавленістю учні Пушкінської, Біланівської, Пирогівської, Боришковецької та Китайгородської Мукши, Олександро-Невської церкви і Першої та Другої Фільварецьких шкіл слухали святкові виступи своїх однолітків.

Хор жіночої школи проспівав ще “Ой гаю, мій гаю”, “На що мені карі очі”, “Ой там на горі Січ іде”, а наприкінці свята всі учасники свята заспівали “Заповіт”[19].

Святкування Шевченкових народин відбулося також у державній жіночій гімназії. Перед початком свята хор гімназії виконав гімн “Ще не вмерла Україна”. Учениця Вронська прочитала свій власний вірш “До Тараса Шевченка”. Потім хор проспівав: “Реве та стогне Дніпр широкий”[20].

Надзвичайно важливу роль відігравало відзначення пам’яті Т.Г.Шевченка не тільки у вихованні учнів початкових і середніх шкіл України, а й дітей дошкільних закладів. З цією метою Товариством ім. Песталоцці в м.Кам’янці-Подільскому 9-го березня 1920 р. було влаштовано Шевченкове свято для дітей міста. На це свято запросили дітей садка Товариства Дитячого Клубу, притулків, а також усіх, хто хотів побувати на святі. Прочитано вірш “Село” Т.Шевченка. З пісень співали: “Зелений гай”, “Ще не вмерла Україна”, “Наша хатка” та інші[21].

Ідеї виховання на основі духовної спадщини Т.Шевченка набирали дедалі більшої ваги за УНР. Зокрема, 10 квітня 1920 р. дитячий Клуб і Товариство ім. Песталоцці в Кам’янці-Подільському брали участь у загальному святі-поході пам’яті Т.Шевченка, а 14 квітня Товариство влаштувало дитяче свято пам’яті Т.Шевченка, на якому дітьми дитячого садка, Дитячого Клубу та дитячих притулків було поставлено п’єсу в двох діях “Тарас-Дитина”, декламувалися вірші, співали пісень. На святі було більше, як сто дітей[22].

14 березня 1920 р. Товариством ім. Песталоцці в Кам’янці-Подільському для дітей Дитячого Клубу, дитячого садка й притулків в залі Українського Клубу було влаштовано Шевченкове свято. Відкриваючи його, видатний педагог Софія Русова виступила з промовою “Хто такий Т.Г.Шевченко”. Газета “Наш шлях” занотувала цю подію так: “Голос авторитетного педагога ллється власно і твердо, малюючи в ясних для дитячого вуха картинних фарбах велику постать нашого славного Кобзаря”[23]. Діти з цікавістю дивилися п’єсу. Потім дитячий хор заспівав “Ще не вмерла Україна”[24].

20 березня 1920 р. в державному театрі м.Кам’янця-Подільського відбувся літературно-вокальний ранок в пам’ять видатного поета України – Т.Г.Шевченка. Свято підготували учні й педагогічний персонал двох кам’янецьких гімназій: державної української ім. Ст. Руданського і гімназії для дорослих. На святі був присутній Головоуповноважений уряду УНР професор Іван Огієнко, багато інших відомих в Україні діячів. З доповіддю виступив викладач Якимович, в якій відзначив палку любов Т.Шевченка до України, про яку сказано поетом у Кобзарі: “Свою Україну любіть, любіть її во время люте, в останню тяжкую минуту за неї Господа моліть”. Далі було поставлено першу дію п’єси “Назар Стодоля”. Учень гімназії для дорослих Сухий прочитав реферат “Вплив творчості Т.Шевченка на гуманність людності”. Він змалював твори Шевченка з боку пробудження, об’єднання і потреби в змаганні України за свої національні ідеали. Учень Сохлуновський прочитав вірш Т.Г.Шевченка “Садок вишневий коло хати”, а вірш “На смерть Т.Шевченка” прочитав учень Горобець.

Особливо проникливо прочитав вірш учень гімназії для дорослих Гавруш “Мені все одно чи я вмру”. Ще виразніше і з більшою силою натхнення читав інший учень з тієї ж гімназії Маркович твір Т.Шевченка “До Основ’яненка”. Українська гімназія мала і власного поета Панченка, який прочитав вірш, присвячений Т.Шевченку[25].

Правобережна філія “Українського видавництва в Катеринославі”, яка перебувала в цей час в м.Кам’янці-Подільському, видала на початку 1920 р. такі книжки: Т.Шевченко “Маленький Кобзар” (біографія Кобзаря та 38 поезій, дозволених польською владою). Приват-доцент М.Васильківський “Релігійність Т.Шевченка, на підставі його творів”. Приват-доцент Л.Білецький “Народність чи національність у творах Т.Шевченка”.

У приватній оселі І.Марценковича в Кам’янці-Подільському поблизу собору Олександра

Невського знаходилося кооперативне видавництво “Дністер” (його закупили у Вінниці), яке розпочало свою діяльність тут ще 1911 р. виданням творів українських письменників С.Руданського, І.Волошановського та ін. Зокрема, навесні 1920 року видавництво випустило велику партію українських книжок, підручників, у тому числі творів Т.Шевченка (усього 150 назв)[26]. Видавництвом також було розтиражовано портрет Т.Г.Шевченка. Листівна картка розміром 14 х 9 см уквітчувала поета вишитими рушниками. Нижче портрета – кобза, вінки і віньєтка з написом “Слава не поляже”[27].

Отже, як свідчать документи, в період існування Української Народної Республіки зусиллями українських урядовців, представниками свідомої наукової й педагогічної інтелігенції, різними громадськими організаціями з широким залученням молоді все робилося для того, щоби вшановувати пам’ять видатного поета й громадського діяча Т.Г.Шевченка. Завдяки цьому невмирущі ідеї його лягли в основу навчального процесу української школи, національного виховання учнів.

---

[1] Євселовський Л.І., ФаринаС.Я. “Просвіта” в Наддніпрянській Україні. Історичний нарис. – К., 1993. – С. 99; Кукурудзяк М.Г., Собчинська М.М., З історії національної школи і педагогічної думки в УНР. – Кам’янець-Подільський, 1997. – С. 113; Кравченко А. Українська загальноосвітня школа в період визвольних змагань (1917 – 1920 рр.). Україна ХХ ст. // Культура, ідеологія, політика. Зб. статей. Вип. 5. – К., 2001. – С. 73.

[2] Гайленко О. Дні Тараса Шевченка // Українська Ставка. – 1919. – 11 березня.

[3] Центральний державний історичний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 2581. – Оп. 1. – Спр. 129. – Арк. 2 б.

[4] Там само.

[5] Там само.

[6] Гайленко О. Дні Тараса Шевченка // Українська Ставка. – 1919. – 11 березня.

[7] Вістник Товариства “Просвіта” у Катеринославі. – 1917. – 18 березня.

[8] Фонд трудової школи ім. Т.Шевченка // Наш Шлях. – 1920. – 11 березня.

[9] Вістник Товариства “Просвіта” у Катеринославі. – 1917. – 25 червня.

[10] Всеукраїнський Учительський Дім // Нова Рада. – 1917. – 29 грудня.

[11] Євселовський Л.І., С.Я. Фарина. Вказ. праця. – С. 99.

[12] Мацько В. Т.Г.Шевченко і Подільська “просвіта”. Тарас Шевченко і українська культура ХХІ століття. Збірник наукових праць за матеріалами Всеукраїнського симпозіуму (19 – 20 травня 2000 року). – Кам’янець-Подільський, 2000. – С. 264.

[13] Фонд трудової школи ім. Т.Г.Шевченка // Наш Шлях. – 1920. – 17 березня.

[14] Університетське життя // Наш Шлях. – 1920. – 7 березня.

[15] Університетське життя // Наш Шлях. – 1920. – 28 березня.

[16] Наукова розробка творів Т.Шевченка // Наш Шлях. – 1920. – 9 березня.

[17] Великі роковини // “Село”. – 1919. – №11. – 11 березня. – С. 4.

[18] Свято Шевченка в Харкові // Наш Шлях. – 1920. – 3 квітня.

[19] Святкування учнів // Наш Шлях. – 1920. – 16 березня.

[20] Святкування пам’яти Шевченка в державній жіночій гімназії // Наш Шлях. – 1920. – 17 березня.

[21] Наша школа. / Бюлетень Т-ва ім. Песталоцці в Кам’янці на Поділлі // Наш Шлях. – 1920. – 4 квітня.

[22] Наша школа // Наш Шлях. – 1920. – 16 квітня.

[23] Шевченківське свято // Наш Шлях. – 1920. – 20 березня.

[24] Там само.

[25] Самко. Пам’яти Т.Шевченко // Наш Шлях. – 1920. – 24 березня.

[26] Русова С. Катеринославське видавництво // Трудовий шлях. 1920. – 26 червня.

[27] Мацько В. Вказ. праця. – С. 264.

Дмитро РОЗОВИК
Київ

УКРАЇНІЗАЦІЯ ДЕРЖАВНО-АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ В РОКИ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ (1917 – 1920)

Вагомою складовою побудови української державності в роки визвольних змагань було проведення українізації державно-адміністративної системи, яка на 1917 р. була практично повністю зрусифікована й об'єктивно стримувала національно-державне будівництво. Окремі питання з досліджуваної проблеми знайшли своє висвітлення в працях М.Грушевського, С.Петлюри, В.Винниченка, Д.Дорошенка та інших культурних і політичних діячів[1]. До цієї проблеми звертали свої наукові погляди й українські вчені діаспори П.Лончина, І.Кейван, В.Янів[2]. сьогодні національно-державне і культурне будівництво 1917 – 1920 рр. досліджують В.Литвин, В.Солдатенко, А.Пижик, Д.Розовик та інші історики[3].

До цього часу не знайшло належного цілісного висвітлення питання українізації державних структур, недостатньо розкриті урядові заходи щодо українізації, форми і методи проведення цієї роботи громадськими, культурними організаціями. Вимагає додаткового дослідження гостра, часом непримиренна, політична боротьба, що точилася навколо українізації, та її наслідки для національно-державного будівництва.

Враховуючи її актуальність, наукове і практичне значення для дослідження історії державотворення років визвольних змагань, автор ставить мету розкрити основні заходи урядів України, культурних, громадських організацій, політичних партій щодо українізації державно-адміністративних служб, показати її значення у будівництві Української держави 1917 – 1920 рр.

Основи українізації державного адміністративного апарату започаткувала Центральна Рада. У березні 1917 р. її керівництво звернулося до місцевих органів влади, громадсько-культурних і політичних організацій з проханням сприяти проведенню українізації державно-адміністративних органів, надати допомогу їхнім службовцям з вивчення української мови, розробити заходи з прискореної підготовки національних кадрів для системи державного управління. Звернення знайшло широку підтримку у багатьох регіонах України. Загальні збори жителів с. Воронькова Переяславського повіту постановили негайно перевести все діловодство в селищі на українську мову. У доповнення до цієї ухвали жителі також вирішили перевести школу на україномовне викладання. Перед учителями і обслуговуючим персоналом школи, які не володіли українською мовою, було висунуто вимогу вивчити мову і вести в школі з дітьми і населенням у побуті україномовне спілкування. Це рішення поширювалося і на службовців земства, медичних працівників, агрономів[4]. Схожі рішення з українізації державного апарату, діловодства, системи культурних закладів, громадських установ ухвалили жителі багатьох населених пунктів Полтавської, Київської та інших губерній[5].

Прийняттям Центральною Радою I – II Універсалів поширюється процес українізації державно-адміністративного апарату на всій Україні. У Сквирському повіті з метою посилення українізації державних служб і збільшення в них прошарку українців було створено курси з підготовки і перепідготовки службовців з українців для волосних і земських управ, працівників юридичних служб та інших державних установ[6].

Восени 1917 р. розгорнулася робота з проведення українізації державних закладів у південно-східних, переважно зросійщених, губерніях України. На Харківщині, у м. Валки, відкрилася перша в Україні професійна школа підготовки українських діловодів, секретарів, адміністраторів, керівників різних рангів державних закладів, профспілкових, кооперативних організацій Слобожанщини[7], де за незначний час пройшли навчання сотні державних службовців.

© Дмитро Розовик

Подібні заходи щодо українізації державного апарату проводилися і в інших губерніях України, що згодом дало свої позитивні результати. За приклад можна взяти Київщину. У ній наприкінці 1917 р. в Таращанському повіті більшість державних службовців перейшли на україномовне спілкування, а ведення діловодства – на 75%. У Сквирському повіті цей показник становив 69%, Канівському – 58%, а всього в губернії на україномовне спілкування і ведення діловодства перейшло понад 52% державних, профспілкових, сільськогосподарських, медичних та інших закладів[8].

Водночас із цивільними органами влади значна робота з українізації проводилася в армії, міліції, органах правосуддя та пов'язаних з ними установах.

Для посилення українізації армії, а в майбутньому і всіх Збройних сил України, за рішенням Центральної Ради при Українському Військовому Генеральному Комітеті створилися агітаційно-просвітницькі курси з філіями в округах та окремих військових частинах. На курсах командний склад мав можливість вивчати українську мову, історію, культуру, географію, економіку держави та низку інших дисциплін. До навчального процесу повсюдно було введено спецкурс української військової та командної термінології, яка почала вживатися в армії восени 1917 р.[9]

Улітку 1917 р. в деяких районах України розгорнулася робота з українізації органів правопорядку. Зокрема, з'їзд начальників міліції Полтавщини (серпень 1917 р.) прийняв резолюцію і звернувся до парламенту з проханням посприяти переходу всієї міліції на україномовне спілкування і ведення діловодства, запровадження українських назв чинів міліції, таких як полковник, осавул, окружний отаман, сотник, увести нову українську форму для всіх чинів міліції, у тому числі і рядових міліціонерів, розробити новий статут та положення про органи державного правопорядку, поклавши в основу їх "…ідеї і закони про захист інтересів українського народу, а не його гнобителів"[10]. У відповідь на це рішення в серпні 1917 р. Мала Рада видала директиву про введення українізації в судових, прокурорських, адвокатських, юридичних службах, міліції та інших споріднених з ними установах[11].

Українізація державного апарату, місцевих органів самоврядування значно посилилася після проголошення III і IV Універсалів Центральної Ради та надання українській мові статусу державної (березень 1918 р.). Унаслідок прийняття цих документів навесні 1918 р. розгорнулася інтенсивна робота з українізації всієї державно-адміністративної системи управління: виконавчої, законодавчої, юридично-правової, військової, економічної тощо. Для перекваліфікації державних службовців у напрямку вивчення ними української мови і термінології, пов'язаної зі сферою їхньої службової діяльності, повсюдно відкривалися курси при "Просвітах", педагогічних інститутах, університетах, губернських і повітових органах влади. Ця мережа охопила перепідготовкою тисячі державних службовців, прокурорів, суддів, військових, керівників різних державних установ, підприємств, профспілкових організацій, кооперативних товариств, медичних закладів, що в цілому позитивно вплинуло на весь процес українізації державно-адміністративної системи України[12].

Активна робота щодо проведення українізації державних установ проводилася в період Гетьманату. У липні 1918 р. Державний Секретар видав наказ про перехід усіх міністерств і відомств без винятку на україномовне спілкування й ведення діловодства[13]. У розвиток наказу Рада Міністрів розпорядилася організувати в губернських центрах та великих містах чотиримісячні україномовні курси для працівників державних установ, громадських організацій, профспілок тощо і виділив на це відповідні кошти. Курси зобов'язані були пройти всі службовці державних структур і керівники організацій та скласти відповідні іспити. Уряд прийняв також на себе всі матеріальні витрати щодо випуску різної методичної літератури з вивчення української мови, словників адміністративної термінології, посібників україномовного діловодства[14].

Українізації державного апарату досить активну допомогу надавала свідома частина службовців-українців багатьох міністерств, відомств, місцевих органів самоврядування, судів, командирів військових частин, керівників громадських організацій, лідери українських політичних партій. Зокрема, міністр шляхів сполучення видав наказ про перехід усіх підвідомчих йому залізничних служб на україномовне спілкування, ведення всієї документації, переклад назв станцій, графіків руху поїздів, назв маршрутів, оголошення українською мовою. Органі-

зував співробітникам залізниці курси з вивчення ділової української мови. Для роботи на них запросив досвідчених філологів, закупив більш як на 40 тис. крб. методичну літературу, створив комісію з підготовки і випуску українського термінологічного словника залізничникам[15]. Міністерство пошти і телеграфу також потурбувалося про перехід цієї структури на державну мову (ведення документації, поштові відправлення тощо) та всього, що було пов'язано з діяльністю міністерства. Для службовців Міністерства на території України також створювалися україномовні курси і виділялося 175 тис. крб. на їхнє утримання[16]. Подібні розпорядження виходили й у Міністерстві праці, торгівлі та інших підрозділах, і співробітники більшості з них схвально підтримували курс на українізацію державно-адміністративних органів України[17].

Але не всюди українізація державно-адміністративних служб проходила успішно і результативно. Цій роботі чинили опір різні антиукраїнські й шовіністичні сили. За приклад можна взяти діяльність міністра юстиції В.Романова. Він вніс до уряду пропозицію про введення двох рівноправних мов – української й російської, мотивуючи це тим, що в державі не було ще розроблено української термінології для ведення юридичних справ, службово-правової документації, науково-технічної літератури й ведення діловодства взагалі. Крім цього, стверджував міністр, українізація не знаходила підтримки на сході й півдні України, де населення не знає цієї мови, і все діловодство продовжує провадити російською мовою. Тому в цих регіонах, робив висновок міністр, українізація не сприймається народом, а лише створює додаткові труднощі й напругу в суспільстві[18]. Ця позиція знайшла підтримку і серед деяких інших міністрів уряду, які прагнули нав'язати свою думку підпорядкованим їм міністерствам і адміністративним органам у державі.

Під їхнім впливом процесу українізації державного апарату розпочали чинити опір окремі органи управління в різних регіонах України. Зокрема, на давній українській землі Волині були закриті курси українського діловодства для працівників державних і громадських закладів[19]. Ще далі в цьому напрямку пішли окремі працівники урядових установ м. Харкова. Вони відмовлялися вивчати українську мову, приймати тих осіб, які розмовляли українською мовою, не допускали їх у свої кабінети, ображали і навіть виганяли із службових приміщень. Їм на допомогу виступило чимало промисловців, банкірів, купців, землевласників краю, які, об'єднавшись, подали до уряду протест проти введення українізації в регіоні, особливо в промисловості, транспорті, телеграфі, банківській системі, торгівлі, вимагали зберегти в цих галузях економіки російську мову й узаконити її як другу державну. Згодом до них приєднався авіаційний парк м. Харкова, який поставив вимогу перед урядом припинити українізацію армії, у тому числі й певних підрозділів державних установ. Під тиском цих антиукраїнських сил Харківська міська дума прийняла рішення про припинення українізації другої державної гімназії, зменшення годин з українознавчих дисциплін в окремих навчальних закладах, узаконила вживання російської мови в спілкуванні й діловодстві в державних установах, видавництві літератури, преси[20].

Широка антиукраїнська кампанія розгорнулася на Катеринославщині. У ній брали участь місцеві антиукраїнські політичні й культурні організації, представники "білого руху". Катеринославський губернський староста всупереч урядовим постановам видав наказ про запровадження російськомовного спілкування в державних і окремих культурних закладах та ведення діловодства російською мовою[21]. На підтримку цим силам виступила і група шовіністично налаштованих учителів губернії. Вони самовільно розпочали виводити з навчального процесу українознавчі предмети, заміняти їх старими дисциплінами, глузувати і не допускати до занять учнів, які розмовляли рідною мовою, бойкотувати роботу україномовних курсів для працівників державних установ і сфери культури[22].

Антиукраїнські настрої проявлялися і в інших регіонах держави. Причому чинився опір не тільки українізації державно-адміністративного апарату, а й створенню та діяльності українських культурно-освітніх закладів.

Проти українізації державного життя виступили окремі російські періодичні видання та газети національних меншин Києва, Полтави, Харкова, Катеринослава, Вінниці та інших міст. Наприклад, така газета як "Одесский листок" взагалі подавала інформацію про Україну ніби про якесь зарубіжжя, не визнаючи, що місто Одеса є складовою частиною території України.

Восени 1918 р. до антиукраїнського руху приєднався могутній промислово-фінансовий союз

"Протофіс". Його члени на своєму з'їзді в жовтні цього ж року прийняли рішення не підтримувати проведення українізації державно-адміністративної системи, запровадження україномовного спілкування і ведення діловодства в промисловості, банках, торгівлі, транспорті[23].

Під впливом "Протофісу" розпочали організовуватися дискусії про те, яка мова для українського народу важливіша, українська чи російська. На цих дискусіях робилася спроба довести перевагу вживання російської мови в економіці, державних структурах, науці, культурі, системі освіти, дипломатії. Приймалися рішення про введення російської мови в Україні як другої державної. На підтримку двомовності виступив і державний секретар С.Завадський. Він розробив "Проект закону про загальнодержавні мови в Українській державі", за яким українська та російська мови оголошувалися рівними, загальнодержавними, домагався, щоб уряд прийняв цей проект як закон[24]. Однак Рада Міністрів відхилила проект і подала роз'яснення своєї позиції щодо даної проблеми. У ній, зокрема, зазначалося, що з позиції світової практики допускається існування двох і більше рівноправних мов в єдиній державі, але за умови, що одна мова не пригнічує іншу. У даному ж випадку російська мова в молодій Українській державі, в її системі державно-адміністративній, культурно-освітній ще превалювала, а українізація суспільно-культурного життя тільки розпочиналася. У цій ситуації надання російській мові статусу державної на практиці означало б у подальшому її посилення, ослаблення вивчення й розвитку української мови, українського національно-культурного і державного відродження.

Протидія проведенню українізації державно-адміністративної системи, економічного і культурного життя держави викликало гострий протест серед українського населення. Центральне бюро всеукраїнської учительської спілки у своїй резолюції поставило перед урядом вимогу дальшого проведення українізації всього державного життя на основі єдиної державної мови – української. Чернігівська, Катеринославська, Харківська та деякі інші губернські українські учительські спілки виступили проти введення двох державних мов і розглядали цю спробу як продовження політики культурно-національного гноблення з боку російського народу українського. Засудила політику наступу на українізацію державного життя українська студентська спілка Слобожанщини. Її загальні збори прийняли резолюцію з осудженням курсу "Протофісу" на русифікацію і закликали всіх студентів України взяти активну участь у державному і національно-культурному будівництві[25].

З меморандумами на захист української мови виступили наукові товариства Полтави, Харкова, Чернігова, Києва та інших міст. Зокрема, від київських товариств меморандум підписали О.Левицький, В.Черняхівський, Г.Красицький, О.Грушевський, Д.Антонович, П.Тутковський та інші відомі діячі науки і культури. У ньому підкреслювалося, що українська мова є однією з найдавніших слов'янських мов, складовою частиною світової культури, і український народ має повне право на її вживання і розвиток. Тому, наголошувалося в меморандумі, в Україні державною мовою має бути українська, і її зобов'язані вивчати всі державні службовці та працівники різних державних і культурних установ. На захист рідної мови виступили УСДРП, УПСР, УХДП, "Просвіти" та інші політичні партії й громадські організації. Резолюції на захист української мови, щодо подальшого розвитку національної культури, українізації державного життя ухвалювали регіональні, губернські, повітові з'їзди, конференції, наради робітників, селян, працівників культури, профспілкових організацій[26].

Особливо радикально до цієї проблеми підійшла київська "Просвіта". Її керівництво направило гетьману П.Скоропадському делегацію на чолі з О.Лотоцьким. Делегація подала заяву гетьману й уряду, в якій було дано різку критику тим політичним та культурним силам, які виступали проти українізації державного, культурного життя, оголошували українську мову мужицькою, другосортною, непридатною до використання у сфері науки, культури, державному апараті, і було відзначено, що українська мова є основою відродження та подальшого розвитку національної культури, української держави і посилення її авторитету на міжнародній арені. Гетьман прийняв заяву, погодився її розглянути і прийняти відповідні заходи щодо захисту державної мови, але завершити цю справу не зміг через загострення політичної боротьби з Директорією восени 1918 р. і відмови гетьмана від влади.

Українізацією державно-адміністративної системи активно займалася Директорія УНР. На початку січня 1919 р. Директорія законодавчо підтвердила статус української мови як дер-

жавної. Згідно з цим законом на обов'язкове вживання української мови переводилося все державне діловодство, державні служби, армія, флот, громадські, культурні установи та інші організації[27]. Згодом у доповнення до закону було видано наказ про обов'язкове володіння українською мовою працівниками освітніх і культурних закладів, державними службовцями, ведення діловодства в цих установах українською мовою, видачу учням, студентам атестатів, дипломів, посвідчень та цивільному населенню різних документів державною мовою[28]. Було також вироблено положення про українізацію духовних шкіл та інституцій і введення в їхнє навчання і діловодство сучасної української мови[29].

Після виходу названих законів і розпоряджень щодо державної мови в республіці розпочався новий етап копіткої роботи з їх практичної реалізації. Так, Міністерство народної освіти постановило вести все діловодство в підпорядкованих йому службах і системі освіти виключно українською мовою, поглиблено вивчити державну мову всім службовцям Міністерства і перейти на україномовне спілкування працівникам системи освіти в усіх культурно-освітніх закладах на роботі й побуті[30]. Міністерство внутрішніх справ, яке об'єктивно залишалося щодо свого роду занять найбільш зрусифікованим, також, як і всі інші міністерства, провело значну роботу з українізації своїх служб. Його керівництво організовувало українознавчі курси для своїх працівників у всій республіці, розробляло для свого міністерства українську термінологію, продовжувало перекладати діловодство державною мовою. Міністр до цього видав також наказ про те, що в разі відмови керівників різних рангів перейти на українізацію їхніх підрозділів вони звільнялися з роботи або переводилися на іншу службу.

Активна робота з українізації державно-адміністративного і громадського життя проводилася місцевими органами влади на території, яка контролювалася Директорією. Губернські й повітові органи влади Київщини, Поділля і Волині видали спеціальні постанови про повне переведення на українську мову державного, судового, торгового та іншого діловодства, а всім співробітникам установ, які працювали з населенням, рекомендували пройти курси вивчення української мови і використовувати її у спілкуванні з громадянами[31].

Поряд з цим, особливо в містах, пройшла кампанія з перекладу українською мовою назв вулиць, площ, громадських установ, рекламно-торгових оголошень, покажчиків на дорогах, залізничних станцій, сіл тощо.

Суперечливо проходила українізація державно-адміністративної системи в радянський період. Спочатку, при першому встановленні радянської влади, більшовицьке керівництво проігнорувало українізацію державних служб, критикувало цей процес, місцями ставилося до нього вороже, були навіть непоодинокі випадки, коли радянські органи влади відмовлялися приймати від громадян заяви, документи, прохання, написані української мовою, забороняли службовцям-українцям розмовляти рідною мовою, закривали українські "Просвіти", клуби, театри, газети, курси з вивчення українознавства й україномовного діловодства для працівників державних та громадських установ[32].

Однак при другому встановленні радянської влади тактика більшовиків щодо українізації державно-адміністративного апарату під впливом перетворень, проведених Центральною Радою, Гетьманатом, Директорією, докорінно змінилася. Щоб не загострювати антибільшовицькі настрої в суспільстві на мовній і етнокультурній основі, у лютому 1919 р. Раднарком приймає постанову про переведення діловодства республіки на українську мову[33]. Згодом, з виходом рішення про ліквідацію земств і дум та заміни їх губернськими, міськими, повітовими, волосними, сільськими радами новоутвореним організаціям було дано наказ вести всі адміністративно-діловодські справи виключно українською мовою[34].

Проте українізація державно-адміністративного апарату, громадських організацій, освіти тощо припинилася із вторгненням в Україну Добровольчої армії, військове керівництво якої прямо заборонило вживати в державних установах українську мову та вести нею діловодство. Не краще становище склалося навесні 1920 р. і на території, окупованій польськими військами. Тут у Володимир-Волинському, Рівненському, Дубненському повітах взагалі було усунуто українські адміністративні органи від керівництва, а поставлені польські. Останні заборонили вживати в державних і громадських установах українську та російську мови, а ввели офіційну польську[35]. Спроби провести полонізацію державних служб мали місце навіть у районах, підпорядкованих Директорії.

Тому після вигнання іноземних військ з України державні служби необхідно було створювати заново, проводити українізацію їх та готувати для них національні кадри. Вирішуючи це питання, Всеукрревком наприкінці 1919 р. видав інструкцію з вимогою створити повсюдно умови для розвитку української мови, вживання її на державній службі, у спілкуванні з населенням, діловодстві, а осіб, які чинитимуть опір цьому процесу, негайно звільнити з роботи. Але в цій справі радянсько-більшовицькі органи влади проявили непослідовність. Вони не взяли на себе обов'язок оголосити українську мову державною, а навпаки, у лютому 1920 р. ВУЦВК видав декрет про вживання у всіх установах республіки української мови нарівні з російською[36]. Отже, цим рішенням фактично була здійснена спроба узаконити двомовність у республіці.

Навесні–влітку 1920 р. в Україні відбулися численні республіканські, губернські, повітові з'їзди, конференції, зібрання працівників культурно-освітніх закладів, робітників, селян, профспілкових, кооперативних та інших організацій, на яких поряд з усіма іншими питаннями приймалися і рішення про широке вживання української мови в системі освіти, культурних, громадських, державних установах, спілкуванні серед населення. Під впливом цих ухвал у вересні 1920 р. Раднарком УСРР приймає постанову про використання української мови в школах і радянських установах. У ній зазначалося, що на всій території України вводиться негайне обов'язкове вивчення української мови в усіх навчально-виховних закладах з неукраїномовним викладанням та перехід на ведення українською мовою діловодства всіх державних і громадських установ республіки. Постанова також наголошувала на необхідності невідкладного залучення до роботи на державні служби осіб, які володіли українською мовою, мали навички державно-господарської діяльності, повсюдну організацію губернських і повітових шкіл для вивчення української мови працівниками державних та громадських установ[37].

Отже, упродовж 1917–1920 рр. уряди України спільно з культурними та громадськими організаціями провели велику роботу з українізації державно-адміністративного апарату. Це стало вагомим внеском у розвиток теорії й практики національно-державного будівництва періоду визвольних змагань.

---

[1] Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть? – К., 1991; Петлюра С. Народ український: вибрані статті, листи, документи. – Х., 1992; Винниченко В. Відродження нації: У 3 ч. – Київ; Відень, 1920; Дорошенко Д. Історія України 1917 – 1923 рр.: У 3 т. – Ужгород, 1923.

[2] Лончина П. Українська культура. Короткий огляд. – Нью-Йорк, 1983; Кейван І. Нариси з історії української культури. – Едмонт, 1984; Янів В. Нарис історії української культури. – Нью-Йорк, 1985.

[3] Литвин В. Україна: доба війни і революції: 1914 – 1920 рр. – К., 2003; Солдатенко В.Ф. Українська революція: концепція та історіографія (1918–1920) – К., 1999; Пижик А.М. Культурно-освітня політика в добу Директорії УНР (1918 – 1920): Автореф. дис… канд. іст. Наук. – К., 1998. – С. 12; Розовик Д.Ф. Українське культурне відродження в роки національно-демократичної революції (1917–1920). – К., 2002.

[4] Вісник товариства "Просвіта". – 1917. – 8 квіт.

[5] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ України) – Ф. 1113. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 17.

[6] Вісти Комісаріату Ради Селянських Депутатів Сквири. – 1917. – 19 жовт.

[7] Рідний край. – 1918. – 11 січ.

[8] Нова Рада. – 1917. – 26 листоп.

[9] Там само. – 1917. – 8 лип.

[10] ЦДАВОВУ України – Ф. 1113. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 22.

[11] Робітнича газета. – 1917. – 8 серп.

[12] У Раді Народних Міністрів УНР. – 1918. – 2 квіт.; Народна воля. – 1918. – 6 квіт.; Життя Поділля. – 1918. – 12 квіт.

[13] Нова Рада. – 1918. – 28 лип.

[14] Державний Вісник. – 1918. – 6 верес.

[15] Державний Вісник. – 1918. – 24 трав., 6 верес.; Наша справа. – 1918. – 27 верес.

[16] Київські вісті. – 1918. – 26 верес.

[17] ЦДАВОВУ України – Ф. 2201. – Оп. 1. – Спр. 780; Відродження. – 1918. – 6 верес.

[18] Трудовая газета. – 1918. – 24 авг.

[19] Наше слово. – 1918. – 12 верес.; Волынская народная газета. – 1918. – 30 окт.

[20] Слово. – 1918. – 8, 15 верес.

[21] Робітнича газета. – 1918. – 24 верес.
[22] Наша справа. – 1918. – 4 жовт.
[23] Полтавские новости. – 1918. – 30 окт.
[24] Нова рада. – 1918. – 30 жовт.; Відродження. – 1918. – 12 груд.
[25] Нова Рада. – 1918. – 9 жовт., 24 жовт.; Слово. – 1918. – 16 жовт.
[26] Нова Рада. – 1918. – 16 жовт., 19 жовт., 6 листоп.; Слово. – 1918. – 5 листоп.
[27] Вісник Державних Законів… 1919. – 18 січ.
[28] Вісник Української Народної Республіки. – 1919. – 19 лют.; Життя Поділля. – 1919. – 19 лют.
[29] Життя Поділля. – 1919. – 13 лют.
[30] ЦДАВОВУ України. – Ф.2582. – Оп. 2. – Спр. 176. – Арк. 13.
[31] Життя Поділля. – 1919. – 19 січ., 6 лют.; Голос жизни. – 1919. – 23 январ.
[32] ЦДАВОВУ України. – Ф. 2582. – Оп. 1. – Спр. 190. – Арк. 5; Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 277. – Арк. 22.
[33] Борьба. – 1919. – 12 лют.
[34] Комуніст. – 1919. – 29 берез.
[35] Більшовик (Полтава). – 1920. – 15 лип.
[36] Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства Украины и Уполномоченных РСФСР. – Харьков, 1920. – № 1. – С. 5.
[37] Там само. – № 24. – С. 508.

Олександр ЗАВАЛЬНЮК
Кам'янець-Подільський

ЛЕОНІД БІЛЕЦЬКИЙ – ПРИВАТ-ДОЦЕНТ, ДЕКАН І ПРОРЕКТОР КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ (1918 – 1920)

Серед молодої генерації українських науковців, які активно забезпечували національно-культурне відродження українства у 1917 – 1920 рр., був і Леонід Тимофійович Білецький – вчений-літературознавець, педагог, громадський і політичний діяч.

Він народився 5 травня 1882 р. в с. Литвинівці Липовецького повіту Київської губернії в селянській родині. Навчався спочатку у початковій двокласній народній школі в с. Краснопілці Уманського повіту. Після її закінчення вступив до Петербурзької середньої механіко-технічної школи. Але до роботи за технічним фахом не поспішав. У 1907 р. успішно склав іспити на атестат зрілості за курс Другої Київської класичної гімназії і вступив на фізико-математичний факультет університету св. Володимира. Проте на цій спеціальності навчався недовго. Зрозумівши, що для кращого служіння українському відродженню, яке в роки першої російської революції приваблювало сотні молодих людей, необхідна гуманітарна освіта, він у 1908 р. переводиться на історико-філологічний факультет того ж навчального закладу.

Починаючи з 1909 р., 27-літній Леонід з великим завзяттям працює в семінарі відомого російського літературознавця В.Перетця. Жадоба пізнання привела його також до семінару, яким керував професор А.Лобода. Саме тут протягом 1910 – 1912 рр. студент захопився студіями з нової російської і української літератури та народної поезії, що певною мірою визначило його подальші наукові інтереси і дослідження. Разом з іншими студентами-філологами, які групувалися навколо В.Перетця, брав участь у наукових екскурсіях, що пролягли до Петербурга, Москви, Вільно, Ніжина, Катеринослава та інших міст. У цих заходах Леонід Тимофійович був задіяний до початку Першої світової війни[1].

Наукові інтереси і ґрунтовні знання історії літературного процесу в Росії привели молодого філолога до різних наукових товариств: "Общества любителей древней письменности", "Неофилологического общества при Петербургском университете", "Славянского общества" в Москві, "Филологического общества" при Ніжинському історико-філологічному факультеті. На засіданнях цих наукових структур він появлявся з своїми науковими доповідями, брав участь у всіляких дискусіях, під час яких відточувалася його методологія[2].

1913 року Л.Т.Білецький блискуче, з дипломом І ступеня завершив навчання в університеті. Як золотий медаліст, він отримав рекомендацію і був залишений при закладі в якості професорського стипендіата на кафедрі російської мови і літератури для підготовки до викладацької роботи і отримання вченого ступеня. Такий поворот у долі 31-річного випускника відбувся завдяки його зрілій науковій розвідці "Повість про св.Меркурія Смоленського та її літературна історія", виконаній під керівництвом академіка В.Перетця. Згодом її було опубліковано в академічному "Сборнику второго отделения русского языка и словесности" (т.99), що додало автору визнання[3].

Ґрунтовно студіюючи програму підготовки магістранта, Л.Т.Білецький навесні 1918 р. успішно склав магістерські іспити, які давали йому право провадити викладацьку роботу у вищій школі в якості приват-доцента. Після цього треба було визначитися із вузівською кар'єрою.

Влітку того ж року київська україномовна преса, переважно газета "Відродження", постійно інформувала своїх читачів про роботу, яка велася в царині створення національної вищої школи. Значна увага приділялася тоді підготовчим заходам із відкриття державного україн-

© Олександр Завальнюк

ського університету у Кам'янці-Подільському. Справа тут рухалася добре, а головне – дуже швидко стараннями виконуючого обов'язки ректора Івана Огієнка, багатьох місцевих діячів. Вже 17 серпня 1918 р. Гетьман України П.П.Скоропадський затвердив "Закон про заснування Кам'янець-Подільського державного українського університету", у складі якого був також історико-філологічний факультет. Розв'язуючи кадрову проблему, яка на той час для Кам'янця була дуже гострою, міністр освіти і мистецтва М.П.Василенко та І.І.Огієнко підбирали здібних молодих науковців, які володіли українською літературною мовою. Саме тоді в поле їх зору і попав Л.Т.Білецький, який щиро прагнув до самореалізації і служіння національній справі у рідній вищій школі. Цілком ймовірно, що на роботу до КПДУУ Леоніда Тимофійовича рекомендував В.Перетц, серед відомих учнів якого був також І.І.Огієнко. Офіційне призначення Л.Т.Білецького відбулося, за одними даними – 27 серпня, за іншими – 12 жовтня 1918 р. Він зайняв посаду приват-доцента на кафедрі української літератури і отримав доручення викладати обов'язковий навчальний курс (як справжній професор)[4].

Губернське місто Кам'янець-Подільський, яке зазнало значного руйнівного впливу від подій Першої світової війни і, зрозуміло, не могло рівнятися з столицею за соціально-культурною інфраструктурою, було покликане часом і потребою національного відродження стати університетським центром краю з населенням понад 4 млн. осіб, а також корисно працювати на задоволення культурно-освітніх потреб галицьких і буковинських українців, що проживали по сусідству. Все це добре усвідомлював Леонід Тимофійович. Як і те, що піднімати національну справу у губернському центрі буде дуже непросто, адже "Кам'янець... був перш за все містом чиновників; а вони переважно були росіянами. Поляки трималися окремо... Жиди липнули до російського культурного життя. Українці ж були... дуже нечисленні, хоч спеціально в Кам'янці вони відзначалися доволі великою рухливістю... Український університет прийшов до Кам'янця мов на порожнє місце і сам мусів зробитись для нього культурним осередком"[5].

Катеринославець В.О.Біднов, який також отримав призначення на роботу до Кам'янецького університету, згодом у своїх споминах писав, що, прибувши сюди 8 жовтня 1918 р., він "застав тільки проф. Огієнка та приват-доцента Л.Білецького"[6]. На цей час Леонід Тимофійович приїхав без дружини і родинного майна, лише для ознайомлення з умовами життя і викладацької праці. Місто йому сподобалося, як і приміщення університету, в якому кипіли ремонтні і облаштувальні роботи. Заклад готувався до свого відкриття, яке призначили на 22 жовтня. "Гостей" до праці не закликали – помічників вистачало і без них. Л.Т.Білецькому, як і іншим викладачам, належало опановувати посади, готуватись до перших вступних лекцій, які мали розпочатися відразу після урочистостей. Познайомившись і поспілкувавшись з місцевими українськими діячами, Леонід Тимофійович вступив до Подільської "Просвіти", осередок якої очолював Є.Шманкевич. Просвітяни також збиралися на відкриття університетського закладу і готували великий сюрприз для громадськості – україномовну газету "Свято Поділля". Літературно-редакційні якості Л.Т.Білецького вчасно прислужилися в реалізації цієї ідеї. Ця перша своя українська газета у Кам'янці появилася, як і було задумано, 22 жовтня, на 8 шпальтах, і містила цікаві матеріали з історії освіти на Україні, закон про заснування університету, біографічні довідки викладачів університету, розповідь про ректора, роль земства, "Просвіти", кооперації у заснуванні вищої школи на Поділлі, багатогранну роботу університетської комісії на чолі з І.І.Огієнком у вирішенні організаційних, юридичних і технічних питань відкриття університету тощо. Коротка довідка представляла подолянам Л.Т.Білецького, одного із 12, про яких йшлося в газеті.

День 22 жовтня 1918 р. запам'ятався Леоніду Тимофійовичу надовго. Велика маса кам'янчан – дорослих і учнів, гості з Києва, інших міст України, Галичини, Буковини, високоповажні представники державної влади із столиці, сотні молодих і старших українських патріотів з різних куточків Подільського краю та інших регіонів держави утворили величаву маніфестацію української культури і національної ідеї. Серед численних привітань, адресованих молодому університетові, була вітальна адреса від Подільської "Просвіти". З-поміж 46 її членів, які поставили свої підписи під щирими, полум'яними вітальними рядками, значився і Л.Т.Білецький. Просвітяни висловили надію, аби новостворений заклад засяяв "яскравим світом рідної науки не тільки на наше Поділля, але й на всю Вкраїну і Галичину... Най освітить він найтемніші куточки нашого краю. Най стане він близьким і доступним нашому прагнучому освіти народові. Най навчить і просвітить його світом доброї науки і знання, і тим прилучить його і введе в сем'ю других, старших віком культурних і освічених народів Західної Європи"[7].

В ході свята відбулася зустріч товариша міністра освіти і мистецтва з професорсько-викладацьким складом університетського колективу. Формально до спілкування запрошувались 12 осіб, які на цей час були призначені на роботу до університету, однак не всі вони змогли прибути на цей час до міста. На зустрічі побували всього 6 викладачів: професори І.І.Огієнко, В.О.Біднов, П.М.Бучинський, приват-доценти Л.Т.Білецький, І.П.Крип'якевич, М.О.Драй-Хмара[8]. Розмова стосувалася мети і організації праці українського університету, можливої допомоги з боку держави у розбудові закладу.

Після завершення урочистостей прибулі викладачі разом з ректором працювали в комісії із зарахування абітурієнтів студентами І семестру фізико-математичного та історико-філологічного факультетів. Ця робота не обійшла і Леоніда Тимофійовича, стала для нього згодом корисним і необхідним досвідом.

З 1 листопада в університеті розпочалися вступні виклади. На жаль, нам не вдалося відшукати теми лекції, з якою Л.Т.Білецький деб'ютував перед аудиторією студентів, викладачів і представників міської громадськості. Однак добре відомо, що після закінчення лекції велика і вдячна аудиторія, яка нараховувала 200 осіб, нагородила його рясними оплесками[9]. Рішенням Ради професорів університету, яка ще не була до кінця сформованою, приват-доценту Л.Т.Білецькому доручалось в осінньому півріччі 1918 – 1919 навчального року викладати курс історії української літератури (по 4 тижневих години лекційних і практичних занять). Показово, що ці заняття проводились не лише для студентів-філологів, а й математиків і природничників. Останнє, щоправда, не передбачалось навчальним планом факультету, однак цей крок був цілком вимушеним через тимчасову відсутність на фізматі викладачів фахових дисциплін[10]. Пізніше, коли викладацьких сил вистачало на всіх факультетах, Леонід Тимофійович свою академічну працю проводив лише на історико-філологічному факультеті. Тут, на слов'яно-українському відділі, він викладав історію стародавньої української літератури, методологію історії літератури, українську народну поезію[11]. У 1919 – 1920 рр. серед студентів був досить популярним просемінар з історії української літератури, яким керував Леонід Тимофійович.

Незадовго до початку другого навчального року в керівництві історико-філологічного факультету сталися зміни. Рада професорів університету прийняла відставку декана професора П.В.Клименка, історика за фахом, і обрала на вакантне місце Л.Т.Білецького, який вже встиг зарекомендувати себе здібним викладачем і організатором навчального процесу[12]. Роботи новому декану додалося чимало. Скажімо, у 1919 – 1920 навчальному році на історико-філологічному факультеті навчалося 348 студентів, найбільше з-поміж п'яти функціонуючих факультетів[13]. Треба було постійно опікуватися молодими людьми, які незабаром збиралися поповнити ряди української інтелігенції, стати на шлях невтомного просвітництва свого народу. На жаль, не всі студенти були здоровими, мінімально забезпечені засобами до життя. Та й підготовка за середню школу не у всіх із них була на належному рівні, що не кращим чином позначалося на їх університетських студіях.

Виваженість Л.Т.Білецького, його вміння грамотно розібратися у виробничих ситуаціях, прийняти правильне рішення забезпечили декану ріст авторитету і дали змогу розглядати його кандидатуру при виборі працівників на вищі адміністративні посади. І коли у травні 1920 р., після успішного спільного наступу польсько-українського війська на Київ ректор університету І.І.Огієнко, він же і Головноуповноважений міністр уряду УНР у зносинах з польськими військовими і цивільними чиновниками на Поділлі, змушений був на короткий час залишити Кам'янець і відбути до Вінниці, а ректорські обов'язки тимчасово були віддані проректору М.М.Хведорову, Л.Т.Білецький з 18 травня 1920 р. приступив до виконання функцій проректора, тобто взяв під свою опіку весь навчально-виховний процес в університеті[14]. Обставини розпорядилися так, що на цій посаді він довго не затримався.

Невтомна праця на посадах приват-доцента, декана факультету, нарешті, проректора університету забирала дуже багато часу. І все ж, вона не могла відірвати Леоніда Тимофійовича від наукових дослідів. В числі перших він став дійсним членом Наукового товариства, яке зорганізувалося при університеті наприкінці 1919 р. Вже 4 грудня, коли відбулося перше засідання історико-філологічної секції товариства, Л.Т.Білецький виступив з доповіддю "Про початок історії українського письменства". 28 грудня 1919 р. секція, у якій головував профе-

сор Є.К.Тимченко, заслухала ще один його виступ, на цей раз присвячений "Повісті минулих літ" в світлі критики академіка О.Шахматова. Під час відзначення шевченківських днів у березні 1920 р. Леонід Тимофійович запропонував колегам, які зібралися на урочисте засідання товариства, сюжет про переклад Т.Г.Шевченком Біблії[15]. А 9 березня, коли засідала Рада професорів університету з нагоди тієї ж події, він виголосив промову "Текст Шевченка у виданнях його творів". Крім Л.Т.Білецького, тут виступали приват-доценти М.М.Плевако і Ю.Й.Сіцінський[16].

Леонід Тимофійович не лише виступав з науковими доповідями, а й в міру можливості здійснював наукові публікації. Так, навесні 1920 р. у Кам'янці-Подільському, де розгорнула діяльність "Правобережна філія Катеринославського видавничого товариства" (нею керував професор В.О.Біднов), він спільно з О.Дорошкевичем випустив у світ "Хрестоматію з української літератури" (ч.ІІ)[17], самостійно – брошуру "Народність чи націоналізм в творах Шевченка"[18]. Студентам-філологам добре прислужився опублікований ним курс лекцій з народної поезії[19]. На жаль, не побачила світ цікава стаття Л.Т.Білецького "До питання про початок історії української літератури. Полеміка д-ра І.Франка з акад. В.Істріним". Автор подав її до "Записок Кам'янець-Подільського українського університету" (т.3) у 1919 р.[20], однак через відсутність коштів і паперу друк відкладався, аж доки наприкінці 1920 р. радянська влада взагалі зняла питання про доцільність випуску подібних видань. До кінця своїх днів Леонід Білецький так і не дізнався про долю своєї статті.

Крім роботи в держуніверситеті, Л.Т.Білецький частково працював в Кам'янець-Подільському народному університеті, який у листопаді 1919 р. відкрив двері для українських громадян, що прагнули розширити свій світогляд. Важливо наголосити, що цей заклад став можливим завдяки діяльності багатьох людей, і певною мірою зусиллями Леоніда Тимофійовича в якості Голови Ради старшин Українського клубу. Саме ця фундація, що об'єднала широке коло шанувальників української ідеї і справи, зініціювала відкриття КПУНУ. На його гуманістичному відділі Л.Т.Білецький читав науково-популярні лекції з вступу до філософії[21]. Педагогічно роботу він провадив також у Кам'янець-Подільській державній українській гімназії для дорослих з правами для учнів, що функціонувала при держуніверситеті з листопада 1918 р. і готувала резерв для майбутніх українських студентів. Тут Леонід Тимофійович викладав історію письменства[22].

Як лектор, Л.Т.Білецький не цурався непідготовленої аудиторії. Коли 3 червня 1919 р. Кам'янець було визволено від більшовиків, він разом з іншими викладачами університету (І.І.Огієнко, В.О.Біднов, П.Г.Клепатський, М.О.Драй-Хмара, П.В.Клименко) згодився взяти участь у циклі безплатних науково-популярних лекцій для козаків армії УНР і місцевих робітників. Лекція "Українська народна нація" була не стільки даниною тим, хто визволив його з тюрми (2 червня 1919 р. червоноармійці заарештували його разом з професором В.О.Бідновим без пред'явлення будь-яких звинувачень), скільки нагодою ще раз заманіфестувати політичну платформу партії соціалістів-федералістів, активним членом і керівником місцевого осередку якої він був[23].

Громадськість міста знала Л.Т.Білецького як чуйну, порядну людину, ідеалами якої були відтворення історичної справедливості щодо українства в європейському державному просторі, культурне відродження нації, налагодження добросусідських відносин з усіма народами, толерантність у ставленні до національних меншин тощо. Він завжди був готовий прийти на допомогу і студентам-біднякам, і тим, хто ціною власного життя захищав українську революцію і державу. Так, лише у січні 1920 р. на допомогу хворим і пораненим козакам української армії він пожертвував 500 крб.[24] Читачі газети "Життя Поділля", яка почала виходити у Кам'янці після встановлення влади Директорії УНР, бачили прізвище Л.Т.Білецького в переліку членів редколегії. Редагували цей орган викладачі університету (доки у лютому 1919 р. контроль над газетою не перейшов до М.С.Грушевського)[25]. У 1919 – 1920 рр. Леонід Тимофійович редагував іншу кам'янецьку газету – "Новий шлях", яка користувалася значним читацьким попитом[26].

В університеті Л.Т.Білецького поважали як викладачі і співробітники, так і студенти. Він не підтримував опозиційних настроїв проти І.І.Огієнка[27], близько товаришував з професором В.О.Бідновим, молодими приват-доцентами. Коли в Галичині розпочались репресії поляків

проти українців, Леонід Тимофійович разом з деканами і в. о. ректора університету направив до Ради професорів заяву, у якій пропонувалось "перед вищою польською владою підняти питання про те, щоб галицька українська молодь могла вільно доставатися до Кам'янця і тут здобувати цю (вищу – авт.) освіту..."[28]

У студентському часописі "Нова думка" студент Валер'ян Поліщук, що ховався під псевдонімом Футурбільш, опублікував в'їдливу статтю про порядки в університеті і зачепив ряд викладачів, у т.ч. і Л.Т.Білецького, закидаючи йому у помилках, допущених у виданому курсі лекцій[29]. (У літографії, де друкувалася університетська література, працювали переважно студенти, які заробляли собі шматок хліба). Зрештою, на цьому і вичерпувався "компромат", виявлений невгамовним Футурбільшем (до речі, він жив на квартирі В.О.Біднова, але вже через місяць-другий йому було відмовлено в даху над головою через те, що своєю присутністю псував імідж хазяїна).

В середині листопада 1920 р. Кам'янець-Подільський з навколишньою територією перейшов під радянський військовий контроль. Українська революція зазнала поразки. Напередодні відступу українських частин у бік Збруча до Галичини потягнулися українські державні, політичні і громадські діячі, сотні представників інтелігенції. Серед них опинився також Леонід Тимофійович з дружиною Марією Павлівною. Очевидно, йому добре запам'яталися години, проведені 2 – 3 червня 1919 р. в більшовицькій тюрмі і випадок, який врятував життя. Ризикувати більше не хотілося. Звинувачень проти Л.Т.Білецького на цей раз могло знайтись набагато більше (достатньо було переглянути антирадянські матеріали, що пропускав редактор у двох періодичних виданнях).

16 листопада 1920 р. стало останнім днем перебування Леоніда Білецького на батьківщині, прощальною миттю у спілкуванні з нею. Запам'яталась вона суєтливістю, трохи панічними настроями, зовсім невиразним розумінням того, що чекає попереду у найближчі години, дні, роки. Трохи згодом, 27 грудня 1920 р. комісар університету Мізін розпорядився, щоб "всіх служачих університету як по академічній (професори, викладачі, асистенти), так і адміністративній частинах, що покинули службу при залишенні Кам'янця петлюрівською владою, звільнити зі служби з 16-го листопада б.р."[30] А 2 лютого 1921 р. уповноважений ВУЗа А.Волянський зобов'язав бібліотекаря Кам'янець-Подільського інституту теоретичних наук (так почав називатися університет після реорганізації) "негайно зробити виїмки всіх книжок, залишених втікачами, бувшими професорами Кам'янецького університету. Книжки ввести в каталог університетської (?) фундаментальної бібліотеки"[31]. 22 березня 1921 р. появився ще один комісарський наказ, який зобов'язував "бібліотеку Л.Білецького передати в семінар Інституту соціально-гуманітарних наук (назва факультету – авт.), виділивши з неї книжки нефілологічного змісту, які залишити в фундаментальній біблоітеці"[32]. Так поступово стиралися сліди, які емігрант Л.Т.Білецький залишив в Україні, плекаючи надію на її відродження.

Отже, кам'янецький період біографії Леоніда Тимофійовича Білецького сповнений корисною працею в царині підготовки молодої української інтелігенції. У місті над Смотричем він відбувся як вузівський педагог, керівник історико-філологічного факультету, друга після ректора особа в адміністративному управлінні університету. Великі зусилля покладено у справу української середньої освіти і поширення науково-популярних знань серед жителів Кам'янця-Подільського. Як здібний редактор україномовної, патріотичної преси, Л.Т.Білецький достукався до серця і розуму багатьох подолян, які намагалися збагнути суть революційних подій, значення українського відродження. Політична діяльність сприяла збільшенню кола прихильників української ідеї, її захисників. Частина наукових наробок, зроблених в університеті, стала в пригоді під час викладацької праці за кордоном, підготовки до друку його відомої в літературознавчому світі "Історії української літератури. – Т.І. Народна поезія" (Авсбург, 1947).

---

[1] Мандрика М.І. Леонід Білецький. – Вінніпег, 1957. – С. 3.

[2] Леонід Білецький // Свято Поділля: Видання Подільської "Просвіти". – 1918. – 22 жовтня.

[3] Мандрика М.І. Вказ. праця. – С. 8.

[4] Кам'янець-Подільський міський державний архів (далі – КПМДА). – Ф. Р. 582. – Оп. 1. – Спр. 22. – Арк. 1; Державний вісник. – 1918. – 16 жовтня.

[5] Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє минуле. 2-е вид. – Мюнхен, 1969. – С. 417.

[6] Біднов В.Перші два академічні роки Українського Державного Університету в Кам'янці-Подільському: Уривок із спогадів // Кур'єр Кривбасу. – Кривий Ріг. – 1897. – № 69 – 70. – Січень. – С. 65.
[7] КПМДА. – Ф. Р. 582. – Оп. 1. – Спр. 7. – Арк. 2.
[8] Там само. – Спр. 5. – Арк. 23.
[9] Біднов В. Вказ. праця. – С. 68.
[10] КПМДА. – Ф. Р.302. – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 32; Спр. 49. – Арк. 31.
[11] Там само. – Спр. 50. – Арк. 8; Ф. Р.582. – Оп. 2. – Спр. 266. – Арк. 8.
[12] Там само. – Оп. 1. – Спр. 133. – Арк. 44.
[13] Там само. – Ф. Р.302. – Оп. 1. – Спр. 72. – Арк. 13 – 17.
[14] Там само. – Спр. 137. – Арк. 94.
[15] Наш шлях. – Кам'янець-Подільський. – 1920. – 6 червня.
[16] Там само. – 9 березня.
[17] Там само. – 22 квітня.
[18] Там само. – 9 березня.
[19] Там само. – 10 березня.
[20] Мандрика В.І. Вказ. праця. – С. 8.
[21] Україна. – Кам'янець-Подільський. – 1919. – 27 вересня; Наш шлях. – 1920. – 6 лютого.
[22] Біднов В. Вказ. праця. – С. 67.
[23] Там само. – С.70; Життя Поділля. – Кам'янець-Подільський. – 1918. – 29 грудня.
[24] Наш шлях. – 1920. – 30 січня.
[25] Грушевський М.С. Автобіографія, 1914 – 1919 рр. // Великий українець: Матеріали з життя та діяльності М.С.Грушевського. – К., 1992. – С. 218 – 219.
[26] Животко А. Історія української преси. – К., 1999. – С. 263.
[27] Біднов В. Вказ. праця. – С. 74.
[28] КПМДА. – Ф. Р.582. – Оп. 1. – Спр.146. – Арк. 27.
[29] Нова думка. – Кам'янець-Подільський. – 1920. – Ч. ІІІ. – С. 36.
[30] КПМДА. – Ф. Р.302. – Оп. 1. – Спр.5. – Арк. 56.
[31] Там само. – Арк. 63.
[32] Там само. – Спр.3. – Арк. 20.

Масакі УМЕБАЯСІ
Київ

КУЛЬТ ПРАЩУРІВ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ЯПОНЦІВ

Культ пращурів – широко розповсюджене явище культури. Свято, присвячене пам'яті померлих, – звичай універсальний. Він зустрічається майже у всіх народів, на якому б ступені розвитку вони не знаходилися, чи мова йде про первіснообщинне суспільство, чи високорозвинуте. Джерелом такого ставлення до пам'яті померлих є потреба утвердження тієї цінності, яку являє собою для кожної даної групи людське буття, прагнення подовжити його за межі дійсного життя. Не виключенням у цьому відношенні став й японський народ.

У Японії свята, присвячені пам'яті померлих, займали значне місце у релігійних віруваннях і здійснювали великий вплив на формування культурного життя суспільства. Це пов'язано з тим, що в основі японської релігії синтоїзму лежить ідея звернення до природи та предків, присутність яких нібито відчувається у реальному світі. Найзначніші з такого роду свят прийшли в країну разом з буддизмом, увібравши в себе синтоїстський культ вшанування предків. Це дні весняного та осіннього рівнодення (відповідно *Сюмбун-но-хі* та *Сюбун-но-хі*), новий рік та день поминання померлих (*Бон*).

У Японії в давнину існував звичай цілий рік молитися про душі предків. Це було пов'язано з тим, що, згідно з віруваннями, душі померлих ставали богами (*камі*), а богам поклонялися протягом усього року. Здавна існував ритуал моління на могильних курганах, на яких пізніше стали зводити синтоїстські храми та кумирні.

Існує теорія, що в основі більшості японських свят лежать ритуали зустрічі богів, трапези разом з ними та їх проводжання. При виконанні обрядів зустрічі та проводжання богів людська душа і тіло мають бути чистими, і тому протягом певного періоду дотримуються посту. Суворий піст, що має назву *Чісаі*, триває від 3 до 5 днів. Інший варіант посту, який називається *Сансай,* триває значно більше часу, але обмеження в їжі з'являються поступово, і суворим він стає тільки під кінець. Звичайно, з роками люди забувають про деякі обмеження і тривалість таких постів скорочується. У результаті залишається тільки перший і останній день посту, що, поступово доповнюючись новими елементами, запозиченими з буддійських обрядів, стають окремими маленькими святами, зосередженими навколо центрального свята *Бон*. У свою чергу, після запровадження в Японії нової системи календаря, почав формуватися теперішній цикл свят[1].

Раніше свята були довгими, але у людей поступово з'являлося багато нових турбот і вони ставали дедалі зайнятішими. Тому тенденція до скорочення тривалосты свят і постів призвела з часом до заміни великих свят кількома маленькими, а також до появи їх нових назв. Ці нові свята поступово отримували також нову мету і нове призначення[2]. Якщо раніше *Бон* святкували протягом майже цілого місяця, то зараз, звичайно, люди не можуть витрачати стільки часу на подібні святкування. Тому існують окремі свята, такі, як день прибирання на могилі (1 число місяця *Бон*), *Танабата* (7 число місяця *Бон*), день прикрашання вівтаря (12 число місяця *Бон*), день зустрічі предків (13 число місяця *Бон*), *Бон-одорі* (14 число місяця *Бон*), день проводжання предків (16 число місяця *Бон*), *Ура-бон* (21 число місяця *Бон*) з власними обрядами і ритуалами, які представляють собою комплекс свят *Бон*.

Після проникнення в Японію в VI ст. буддизму звичай вшанування душ померлих поєднався з багатою буддистською обрядовістю свята *улламбхана* (дослівний переклад із санскриту – "переправа" або "перехід"). Японською *улламбхана* звучало як *урабон*, тому свято поми-

© Масакі Умебаясі

нання предків отримало назву *Урабон-е* або скорочено *Бон*. Але існує ще одна версія походження назви свята: японською мовою таця, на яку ставлять їжу в дар для душ померлих, називається "*бон*".

Виникнення даного культу в Індії пов'язують з легендою про те, що одному чоловікові захотілося дізнатися, як його матері живеться в країні мертвих, і йому з'явилося видіння в образі матері, яка страждала від голоду в потойбічному світі. Тоді син приготував для неї величезну чашу з їжею, але, як тільки матір наближалася до неї, чаша наповнювалася вогнем і жінка нічого не могла взяти з неї. Відданий син звернувся по допомогу до буддійського священика, який пояснив йому, що мати покарано за гріхи, здійснені під час земного життя, і врятувати її може тільки милосердя Будди. Син покликав багато буддійських священиків і на 15-ий день 7-го місяця за місячним календарем відслужив багату заупокійну службу, чим врятував матір. Ніби-то звідси і пішла традиція в цей день звертатися з молитвами до душ померлих[3].

Певний вплив на укорінення в японців культу предків здійснило також конфуціанство, основним змістом якого була ідея вшанування померлих предків. Японці, виховані в дусі сінто, органічно сприйняли положення конфуціанства про те, що найголовніший обов'язок людини – це пошана та повага до предків, у тому числі й предків імператора, що згодом стало основою державного *сінто*.

Бон – свято зустрічі з душами померлих предків, вважається заснованим на писаннях сутри *Урабон*, але святкування його в Японії дуже важко пояснити тільки у буддійському аспекті, адже тут воно значною мірою також відображує й народну пошану до попередніх поколінь.

Раніше свято *Бон* у родині, де цього року ніхто не помирав, відзначали досить весело. А в родинах, де були вже літні батьки або інші родичі похилого віку, в ці дні святкували їх довголіття.

Уперше дату початку свята, 7 липня, письмово було зафіксовано як державне свято урядом періоду Едо. Японський дослідник Янагіта Куніо вважає, що вибір саме цієї дати обумовлювався лише її відповідністю місяцю липню, який є сьомим за календарем, подібно до таких свят, як 3 березня (*момо-но-секку*; свято дівчат), 5 травня (*танго-но-секку*; свято хлопчиків), 9 вересня (*чо:йо:-но-секку*; свято милування місяцем). Винятком є 7 січня (*нанакуса*; свято семи трав), яке не могли призначити на 1 число місяця через те, що в цей день вже святкували Новий рік. Ці 5 дат складають *Го-секку* – 5 (*го*) державних свят (*секку*), що символізують зміни пір року.

Обрядовість свята *Бон* пов'язана з тим, що японці в давнину мали дві могили – тілесну та духовну, хоча могили в сучасному розумінні цього слова у далекому минулому навіть і не існувало. Існував звичай відносити померлих в гори і далеко в долини, і там їх залишати. Це були так звані гірські могили або могили покинутих (*яма-хака*, або *суте-хака*, *яма* – гора, *хака* – могила, *суте* – від слова залишати, викидати). Ці місця називалися "долинами пекла", навіть якщо вони були не в долинах, а в горах. Одна з таких долин знаходиться на схід від м. Нара у м. Кіото – на південь від храму Кійомідзу, і називається це місце *Торібано*; у гірському ж районі Сага на околиці Кіото таке місце відоме під назвою Арасіно.

Віра у повернення душ предків туди, де вони раніше жили, – елемент синтоїзму. Вважається, що в день *Бон* родину відвідує сім поколінь предків. Це свідчення того, що в цьому святі органічно поєдналися буддійські та синтоїстські звичаї.

Свято *Бон* за старим календарем припадає на липень. Але при переході у 1872 році на новий місячний календар було враховано те, що до початку серпня майже закінчуються всі сільськогосподарські роботи, які припадають на літо, а збір урожаю починається тільки у вересні. Отже, селяни були більш-менш вільні протягом останнього літнього місяця. Тому у більшості місцевостей це свято почали відзначати у серпні.

Як правило ж, *Бон* відзначають протягом кількох днів; в одних районах у середині липня (з 13 по 15), а в інших – у середині серпня (з 13 по 16).

Крім того, 15 серпня у Японії відзначають поразку країни у другій світовій війні, а також це День Жалоби за загиблими під час війни японськими солдатами. Отже, співпадіння цього дня з місяцем святкування Бон є дещо символічним.

У свою чергу, 1 липня відзначається свято під назвою "*Кама-но-кучі-аке*" або "*Кама-бута-*

цуітачі", а також 7 липня – "*Танабата*". У ці дні відбувається підготовка до головного свята на честь предків – *Бон*. Так, за переконаннями японців, у день "*Кама-но-кучі-аке*" відкривається (*аке*) "кришка" у потойбічний світ (*кама-но-кучі*) і духи померлих предків вирушають у дорогу на батьківщину. Цього дня в кожній родині вранці печуть коржі на обід для померлих родичів. Вважається, що, якщо у день "*Танабата*" сім разів облитися водою і з'їсти сім коржів або вранці помити волосся на річці, то протягом цілого року не будеш хворіти. Цей ритуал можна витлумачити як очищення перед святом[4]. Також з 7 серпня починається прибирання біля могил родичів і прополювання дороги від могил до дому, приготування різних речей або прикрас, які матимуть різне ритуальне значення під час свята. У цей день існує обряд розтирати туш росою, зібраною з рослин картоплі, і отриманими чорнилами писати свої побажання на довгастому папері, що зазвичай використовується для написання віршів[5]. Папірці з побажаннями вивішуються на бамбукові гілки, які в цей день прикріплюються над дверима або воротами. Вважається, що такий обряд допоможе стати хорошим каліграфом або поетом[6]. Після 7-го числа ці прикраси переносять на поле, де вирощують редьку, оскільки вони нібито мають магічну силу і тому слугують для захисту від шкідливих комах[7].

12-го числа люди йдуть на гору і збирають такі квіти, як дзвіночки, патрінію та інші, щоб 13-го принести їх на спеціальний вівтар, який під час свята роблять у кожному домі. Крім квітів, на ньому розміщують різні прикраси. Серед прикрас, які використовують саме на свято *Бон,* є *удон* (довга локшина), що символізує стрічки, якими ніби-то прив'язують душі померлих, коли несуть їх на спині додому[8]. Зазвичай такі стрічки використовують для того, щоб носити на спині дітей. У центрі вівтаря розміщують "*іхаі*" – табличку з посмертним буддійським ім'ям померлого. Протягом свята до вівтаря також підносять різну їжу, як, наприклад, фрукти, різні солодощі, баклажани, локшину тощо. Ця їжа не призначена для окремого померлого родича, а являє собою підношення на знак пошани для всіх душ померлих людей взагалі.

Існує повір'я, що після 13 числа місяця *Бон* не можна обрізати бамбукове листя, бо вважається, що це – ноги Будди[9].

Це свято мало і досі має популярність серед населення і підтримку правлячих кіл країни. У теперішній час працівникам часто дають вихідний, щоб відвідати рідні місця і поспілкуватися, як з душами своїх предків, так і з живими родичами. Зазвичай діти в цей день не відвідують школу.

Напередодні *Бон* повсюди влаштовують також спеціальні ярмарки – *бон-ічі* або *куса-ічі* (трав'яний ринок), де можна купити все, що необхідно для дотримання ритуалу свята: прикраси для дому і кладовищ, спеціальну їжу тощо.

У першу чергу, на свято *Бон* відвідують кладовища і прибирають родинні могили. Їх прикрашають квітами. На могили кладуть *мочі*, фрукти і пахучі палички. Для душ померлих ставлять також спеціальну їжу. Це пов'язано з вже згаданою раніше легендою про відданого сина, який врятував матір від голодної смерті в потойбічному світі. Зазвичай кладуть ті страви, які були улюбленою їжею небіжчика. Це може бути рис, *мочі*, баклажани, кавуни, гарбузи, солодощі, фрукти тощо. У ці дні, як і під час проводів в Україні, на кладовищах збирається багато людей – близькі і рідні приходять сюди, щоб виразити свою пошану, і приносять різні дари, щоб умилостивити предків, адже люди вірять, що душі предків можуть, як допомогти своїм нащадкам, так і накликати на них біду.

Свято *Бон* вважається днем, коли душі померлих предків повертаються на батьківщину. Тому у домах нащадків їх шанобливо зустрічають: запрошують до вівтаря і пригощають. Від розуміння цього і походять усі обряди, які виконуються на свято *Бон*.

В цей день, зустрічаючи предків, діти виконують таку пісню:

Дідусі й бабусі
йдіть сюди, йдіть сюди
за свічками,
тримаючись за бамбукове листя.

Коли ж проводять предків, то співають:

Дідусі й бабусі

повертайтесь, повертайтесь
за свічками,
тримаючись за бамбукове листя[10].

Досить вражаючою є зустріч свята *Бон* у селищі Каташіна, про яку можна знайти багато відомостей у книзі "*Каташіна но міндзоку* (Етнографія Каташіни)". Господар дому стає спиною до могили і каже: "Дідусю, сідайте мені на спину", імітуючи ніби він когось несе на спині додому. Удома він заходить до головної кімнати і стає перед вівтарем, промовляючи: "Дідусю, злазьте будь-ласка", і робить вигляд ніби він спускає когось зі спини на підлогу. Слово "дідусь" – звернення до всіх померлих предків, але іноді називають конкретні імена. Біля входу в дім ставлять відро з водою, щоб померлі предки могли помити ноги[11]. Село Каташіна знаходиться в гірській місцевості на острові Хонсю, але досить схожим до нього є святкування *Бон* і в селищі Оура, яке розташоване у рівнинній місцевості Хонсю[12]. Тому, можна припустити, що в давнину саме такий спосіб святкування був розповсюджений по всій Японії. Існує повір'я, що деякі душі приїжджають додому не на спині у дітей, а на конях. Такі "коні" виготовляються з баклажанів та огірків. Їм підносять квіти для "миття" і годують дрібно нарізаними овочами. 16 числа місяця *Бон* обов'язково їдять на обід *удон*, який має назву "*хіру-батеі*" (*хіру* – день, *батеі* – людина, яка веде коня)[13]. Назва походить від того, що цим обідом нібито пригощають людину, яка привезла на спині свого коня душу померлого родича[14].

Важливим елементом свята є вогонь. Існує багато різноманітних обрядів, пов'язаних із запаленням вогнищ, але найпростіші та найпоширеніші з них – *Мукаебі* та *Окурібі* (вогонь зустрічі, вогонь проводжання). Люди палять солому на кладовищі біля могил та біля воріт хат, вважаючи, що душі приходять і йдуть разом з димом від цих вогнищ. Залежно від місцевості такі вогнища постійно горять з 1 по 7 число місяця *Бон*, або з 7 по 13. Цей ритуал, який має назву *Нанокабі* (вогонь семи днів), зазвичай виконується певною віковою групою дітей. Ці вогнища показують душам, де знаходиться їх дім. Крім цього, у такого обряду є ще одна мета. Раніше він виконувався в червні або в кінці липня (залежно від місцевості) і на той час не мав відношення до свята *Бон*, його метою було і зараз частково залишається очищення від злих сил. Таке призначення обряду наближує його до українського свята Івана Купала. Під час обох свят виконується ритуал стрибання через багаття завдяки якому люди вірять у очищення і позбавлення від різних хвороб. До інших схожих між японським святом *Бон* та українським Івана Купала рис також можна віднести обряд спускання на воду: на Івана Купала українські дівчата пускають за течією вінки для ворожіння, а на *Бон* японці, проводжаючи душі померлих, відправляють за течією дари для їх душ у вигляді їжі, бамбукових прикрас, "коней", зроблених з огірків, баклажанів або свічок.

Очищення, а також різні ритуали, які мають на меті позбавлення від злих сил та всього поганого, відіграють важливу роль у підготовці до свята. Серед усього іншого особливо намагаються позбутися дрімоти, яка може заважати виконанню великої кількості різної роботи, що з'являється у дні свят. Для цього її "пускають на воду". Такі обряди і замовляння отримали назву *Немурі-нагасі* або *Небута-нагасі* (*немурі*, *небута* - сон, *нагасі* - течія). Наприклад, ідуть купатися рано вранці або ходять на річку сім разів протягом дня. Люди вважають, що в цей день у річній воді є ліки від сонливості. У префектурі Сайтана юнаки та дівчата збираються біля річки о 3-й годині ранку. Вони приносять із собою гілки акації та сої і пускають їх на воду, приказуючи:

"Дрімота, пливи.
Соя, зупинись"[15].

Справа в тому, що ці рослини на вигляд досить схожі, але в Японії акація символізує сон (слово "акація" японською мовою "*немунокі*", що дослівно перекладається як "дерево сну, дрімоти"), а соя – міцне здоров'я.

У префектурі Нагано увечері 7 числа спускають на річку солом'яні ліхтарі. Люди вірять, що вогник у ньому символізує сон, і, якщо він довго не згасатиме, а ліхтар плистиме далеко, то в цю ніч людина, яка спустила його на воду, зможе довго не спати[16]. Подібні вірування й обряди поширені також у центральному регіоні.

На півночі Японії святкування відбувається дуже весело і цікаво. Наприклад, у префектурі Акіта свято *Немурі-нагасі* відзначають наступним чином. Мешканці кожної вулиці села роблять із соломи човен і прикрашають його великою кількістю свічок. Юнаки тримають в руках дерево акації або бамбуку, які прикрашені різнокольоровими паперовими фігурками та ліхтариками з бамбуку та паперу. Таке дерево і човен несуть до річки, де молодь співає пісні, розважається, пускає феєрверки, а наприкінці свята пускає човен і дерево на воду. Зазвичай такі веселі святкування збирають багато глядачів.

Також до обрядовості *Бон* належить ритуал *Хотокесама-но-номаварі* (відвідування душею полів). Господар дому "проводжає" душі померлих родичів на поле, щоб ті оглянули, який цього року видався врожай[17].

До того ж, невід'ємною частиною обрядності *Бон* є велика кількість ліхтарів. У ніч з 13 на 14 липня всі члени родини з запаленими ліхтарями йдуть на кладовище. Ці ліхтарі слугують для освітлення душам померлих шляху додому. Інші ліхтарики залишають запаленими на могилах. Ліхтарі горять і перед входом в дім, ніби вітаючи тих, хто прийшов. Спеціальні великі ліхтарі вішають перед входом у будинок, де хтось помер цього року. Це пов'язано з віруванням у те, що душа нещодавно померлої людини ще не повністю очищена, а тому її "зустріч" потребує значно більшої уваги.

В останній день свята їх запалюють повсюди, щоб освітити душам померлих шлях назад. Ліхтарі виконують роль маленьких маяків. Особливо цікавий обряд спускання на воду маленьких квадратних паперових ліхтариків на дерев'яних підставках, схожих на човен. Всередині кожного ліхтарика запалена невелика свічка, яка освітлює надруковану з одного боку ідеограму, що означає "молитися за міріади душ в іншому світі". Дехто пише на такому плаваючому ліхтарику імена померлих близьких.

Цей ритуал має назву *торонагасі* (*торо* – ліхтар, *нагасу* – нести течією). Можливо він пов'язаний з тим, що в деяких місцях вважають, що душі померлих йдуть не в гори, а в море.

Важливим компонентом свята Бон є танці *бон-одорі*. Спочатку ці танці призначалися для догоджання душам предків. Вважалося, що душі померлих, прийшовши додому із потойбічного світу, хочуть подякувати Будді за те, що вони благополучно повернулися додому. Але, оскільки померлі не могли подякувати самі, замість них це робили їх рідні.

Через деякий час у виконання цих танців люди стали вкладати ще один смисл – вони виражали в танці свою пошану до праці і просили у предків послати їм гарний врожай. Ці щорічні танці уособлюють собою надію людей на спокійне, радісне життя, мирні відносини в суспільстві, згуртованість та безперервність традиції.

Усюди, де збираються святкувати Бон, потанцювати на вулиці, спустити ліхтарик на воду, встановлюються сотні лотків, де можна купити квіти, фрукти, овочі та інші обрядові речі.

Бон з усіма його звичаями й обрядами став невід'ємною частиною японської національної культури. Усталеність свята можна пояснити тим, що в ньому відобразилася не тільки міфологічна свідомість народу, але й традиції суспільного устрою, родинно-побутових стосунків, психології, моралі тощо. Такий елемент свята, як *бон-одорі*, увійшов до скарбниці народної творчості. Релігійна забарвленість *Бон* у наші дні не збереглася повною мірою, але свято живе у свідомості пересічного японця як частина його духовного життя і світосприйняття. Саме таке сприйняття *Бон* спричинює в наші дні рух чималої кількості людей, які поспішають в рідні місця, щоб віддати данину шани своїм померлим родичам.

---

[1] Міямото Цунеічі Мінканрекі (Народний календар). – Токіо, 1985. – С. 141 – 152.
[2] Янагіта Куніо Ненчу-гьодзі-обоегакі (Записи щодо календарних звичаїв). – Токіо, 1977. – С. 50.
[3] Нісіцуноі Масайосі Ненчу-гьодзі дзітен (Словник календарних звичаїв). – Токіо, 1958. – С. 97.
[4] Томару Токуічі Дзошу-сайдзікі (Народний календар провінції Дзошу). – Маебасі, 1997. – С. 149.
[5] Там само. – С.150.
[6] Канеко Іічіро Бон то танабата но ханасі (Дещо про Бон та Танабата). – Сакаімачі, 1981. – С. 5.
[7] Гуммакен Кьоіку-Іінкаі (Обласна рада префектури Гумма у справах освіти). Чіьодамура но міндзоку (Етнографія села Чіьода). – Маебасі, 1972. – С. 261.
[8] Томару Токуічі Вказ. праця. – С. 152.
[9] Там само.

[10] Там само. – С. 151.
[11] Там само. – С. 152.
[12] Там само.
[13] Там само. – С. 153.
[14] На півночі острова Хонсю у місцевості Канан так званого “зустрічного коня” виготовляють з соломи. 6-го числа його ставлять на даху будинку або у конюшню.
[15] Там само. – С. 117.
[16] Там само. – С. 115 – 116.
[17] Гуммакен Кьоіку-Іінкаі Вказ. праця. – С. 274.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

АРХІТЕКТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ В СИСТЕМІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МІСЬКОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ В ЧАСИ СТАЛІНІЗМУ

В запропонованій статті архітектурне середовище розглядається як особливий тип антропогенного ландшафту, що визначає просторову організацію сучасної міської культури. Архітектурне середовище є сукупністю містоформуючих комплексів, різних об'єктів архітектурно-дизайнерської творчості та одночасно особливого відчуття простору міського мешканця, що визначає не тільки поведінкові стереотипи, але й загальні ментальні конструкції. Таким чином, форма міської культури складається як з параметрів географічного або антропогенного ландшафту, так і з тих характерних уявлень людини про простір, що еволюціонують з процесом розвитку соціальної структури.

Такий комплексний підхід до вирішення соціальних та естетичних проблем міста через творення єдиного органічного середовища був характерний для українських архітекторів 1920-х – на початку 1930-х років – у часи відносно вільної дискусії[1].

В другій половині XX століття врешті кристалізується загальна концепція архітектурно-просторового середовища, що було викликане гіперурбанізацією повоєнного періоду. Наприклад, З.Гідіон у своїй об'ємній праці з історії архітектури сформулював просторово-часову концепцію як взаємодію та взаємопроникнення внутрішнього та зовнішнього простору й одночасно сприйняття цього зв'язку людиною[2]. З ходом науково-технічного прогресу та загостренням екологічних проблем людства, помітно певне зближення понятійного апарату гуманітарних та природничих наук. Місто розглядається як штучно створене середовище існування, населення як популяція, а соціальні групи як види та підвиди. Власне, сам термін "середовище" мігрував до гуманітарних наук внаслідок "екологічного буму" 1960 – 1980-х років. В цей час психологи, архітектори та соціологи проводять ряд цікавих досліджень, в яких визначається особливості сприйняття людиною архітектурних об'єктів: висоти будівель, пишність оформлення, унікальність або подібність забудови тощо[3]. На початку 1980-х років в результаті широкої зацікавленості до просторово-психологічних особливостей сучасного міста радянські архітектори приходять до висновку, що існує особлива специфічна міська культура, яка значною мірою пов'язана з потужною силою впливу простору на всі види людської діяльності[4]. Тому, якщо говорити про тенденції міських процесів, то варто наголосити, що мова йде як про окремі риси культури, так і про розвиток простору, а загалом, про взаємозалежність "просторового" й "соціального", про їхню взаємодію[5].

Інваріантність підходів багатогалузевість та певна доля суб'єктивізму породжували різні трактування предмету. Найбільш поширеним є розуміння архітектурного середовища як сукупності штучних та природних компонентів міста, що діють в певній залежності один від одного. Так, естонський дослідник Т.Нійт на основі таких понять, як функціональний процес, архітектурне середовище, поведінкові прояви індивідуума формує власну оригінальну систему соціально-культурних норм, яку називає соціофізичне середовище, що складається з трьох взаємозалежних реальностей – місце, відносини, діяльність[6].

Варто відзначити, що останній час і в Україні зростає інтерес до такого неординарного явища, як тоталітарна архітектура. Певне переосмислення цієї проблеми можна датувати серединою 1990-х років, коли з'являється ряд публікацій в спеціалізованій періодиці[7]. На сьогодні маємо й ряд перших монографій на пострадянському просторі, у яких науковці, з позиції інтеграції різноманітних наукових знань в узагальнюючому ключі, намагаються трактувати архітектурну утопію 1920 – 1930-х років як складову нового типу культури[8].

© Мирослав Борисенко

Визначаючи актуальність подібних досліджень для сучасної історіографії, варто згадати слова заслуженого архітектора України професора М.Білика, який стверджував, що розуміння такого складного організму, як сучасне місто, неможливе без симбіозу гуманітарних наук[9] – історії, антропології, соціології, психології, теорії архітектури тощо.

Таким чином, неможливо відокремити соціальне та просторове в системі міської культури, оскільки ці процеси цілком взаємо проникні, а особливо при тоталітаризмі. Українські філософи відзначають, що архітектура – це слабкість диктаторів, оскільки вони хочуть бачити будівлі знаки й будівлі герби; їх точить жадання будівель-пам'ятників, вони потай мріють про будівлі-усипальниці для своїх жінок[10]. Дійсно відомо, що особисто Сталін приділяв багато уваги проблемам архітектури, зокрема особисто розглядав проекти знакових для тоталітарної культури об'єктів, як Палац рад, та навіть житлових будинків у Москві. Таку увагу влади до проблем архітектури можна пояснити певною специфікою тоталітарного мислення. Саме догматичність, уніфікованість, а більше ригідність психологічного патерну носія тоталітарної культури призводить до формування єдиної універсальної картини світу. Ця картина знаходить своє ідентичне вираження в архітектурі та містобудуванні як просторова модель світу. Чому ідентичне вираження? Тому, що, як писав Б.Гройс, тоталітаризм є створення цілого тотального простору, в якому зникає межа між мистецтвом й життям, між спогляданням і дією[11]. Власне в свідомості типового радянського дизайнера культури немає різниці між справжнім життям та ідеєю. На практиці це призводить до того, що колгоспне буття українського селянина підмінюється помпезністю сільськогосподарських павільйонів на виставках народного господарства, а нервозність комуналок та "общаг" оспівуванням колективізму. Або як чітко висловився київський дослідник С.Іванов: "Реалізм сталінської епохи базується на почутті впевненості, що предмет та його відображення це по суті одне й те ж саме. Зображаючи щось великим або маленьким можна тим самим збільшити або зменшити його в дійсності"[12]. Саме тому тоталітарна архітектура тяжіє до неусвідомленої гігантоманії. Вона не є прагненням до реалізації соціальної утопії, вона сама по собі вже є утопія, здійснена тут і тепер, а отже, як усяка утопія має бути ідеально довершеною, що мовою архітектурної виразності призводить до помпезності, монументальності, що межує з гігантоманією. Універсум безмежний, а отже його копія у виконанні "соцреалізму" має бути такою ж величною та неосяжною.

Нарешті заклик до гігантоманії став однією з умов праці архітекторів, оскільки вони знали, що "…радянський народ (чит. Комуністична партія) вимагає від архітектора, щоб наші будинки і споруди відповідали величі і монументальності соціалістичної епохи, щоб вони віщували собою початок нової дійсної історії людства, щоб радянська архітектура була правдива, ясна і радісна, як усе наше щасливе життя, щоб вона не відставала від цього життя"[13]. Якщо архітектура модернізму була побудована на підкреслені окремих деталей будівлі через колористику, використання різних матеріалів тощо, то в тоталітарній стилістиці утверджується ідея монументальності як цілісного відображення пропорцій будівлі та його ідеологічно-функціонального змісту. Так житловий будинок у Києві, збудований за проектом відомого українського архітектора А.Тація, розкритиковано через надмірне захоплення деталями при оформленні фасаду, що начебто стирало загальне враження від "монументальності"[14].

Помпезний стиль сталінської архітектури мав також і певне пропагандистське навантаження, особливо із зміною соціальної структури населення міст. Як пише академік А.Іконніков, радянські міста у 1930-х роках масово "оселянювалися" як результат сталінської колективізації та індустріалізації. Відповідно нові мешканці потрапляли під вплив нового архітектурного проекту, що являв собою популістський міф про наближення щасливого та багатого майбутнього[15]. Велич та масивність колонад суворих ордерів нескінченність центральних проспектів мали справити неабияке враження на колишнього сільського мешканця, кардинально змінити його світовідчуття, стереотипи поведінки. Насправді, відбувалося інтеграція буржуазних рис сталінського ампіру в приватне життя міського мешканця, що витворювало особливий стиль у інтер'єрі та загалом в побуті, котрий цілком справедливо можна було б назвати сталінський дизайном.

Поширення єдиного стилю відбувалося через широку рекламу адміністративних, спортивних та культурних споруд, які слугували центрами примусової соціалізації індивідуума. Стильовий напрямок в декорі громадських будівель в кінці 1930-х – 1950-х роках тяжів до копію-

вання палацового стилю. Замовники вимагали від художника-оформлювача перенести фасадну помпезність в інтер'єр приміщень шляхом зображення блакитного неба з шовковими знаменами та рядом усміхнених облич[16]. Саме в результаті наслідування палацам, громадським та адміністративним спорудам в побут населення, в квартири й кімнати, проникла бронза та позолота псевдоампірних світильників, багатоярусна різьба на шафах та буфетах, акантові листочки фризів й розеток[17].

Партійне керівництво вже напряму вимагало від архітекторів покінчити з "сірими" тонами у виключно функціональних інтер'єрах в стилі "Баухаузу". Так, на першому з'їзді архітекторів М.Булганін звернув увагу архітекторів на те, що сучасні помешкання потребують більшої уваги до оформлення стін: "Деякі мешканці скаржаться, що оздоблення кімнат в квартирах неприємного кольору, не комфортне"[18]. Дійсно, уявлення радянської еліти про комфортне житло різко відрізнялося від конструктивістських експериментів вітчизняних архітекторів 1920-х – першої половини 1930-х років. Так, при проектуванні житлового будинку в Києві по вулиці "25 Жовтня", архітектор Й.Каракіс виходив із світової практики зменшення кухонь, різних допоміжних приміщень й поширення меблів, що трансформуються. Однак, мешканці будинку були незадоволені таким плануванням, оскільки він не відповідав їхньому звичному уявленню про комфортний інтер'єр з різними, багатоярусними буфетами та металевими ліжками у стилі "ар-нуво", ліпниною на стелі й насиченою кольоровою гаммою стін. Вони вимагали від архітектора максимально відокремити інтимну частину будинку від парадної, збільшити площу кухонь й планувати кімнати так, щоб можна було встановити великі сімейні ліжка[19].

Після остаточного засудження конструктивізму та повернення до неокласицизму в пресі лунали заклики покінчити з "коробчастою архітектурою". У 1930 – 1950-х роках в архітектурній полеміці іде пошук нового типу "будинку-фортеці", на відміну від "будинків-машин" 1920-х років.

Користуючись методологією розробленою вітчизняними архітектурами, ми можемо виділити характерні типи забудови по відношенню до магістралей, осі координат, руху тощо. При вивченні окремих районів сталінської забудови помічаємо, що нові архітектурні ансамблі 1930 – 1950-х років будуються переважно закритого типу. Таке враження, що нові будови штучно "втиснуті" у чуже середовище й мусять існувати в ідеологічно ворожому з точки зору культури оточенні. Усі подібні центри колоніальної могутності побудовані з одних і тих самих елементів: бар'єрів, воріт, просторових проміжків; відкриті простори – вони ж сектори обстрілу, що полегшують контроль; симетричні осі для зручності парадів та під'їздів; порядок, формальність, чистота, вирівняні майданчики, стандартні елементи орієнтація по прямій лінії, висота та габарити як вираження сили; назва та фіксація речей в просторі та часі; правила поведінки та пишність ритуалу. До цього можна добавити існування особливих місць, де властителі можуть дозволити собі розслабитися[20]. Саме так відомий американський теоретик архітектури К. Лінч трактує структуру колоніальних міст, а саме міст, які виникають в чужому етнічному та культурному середовищі з метою збереження політичного панування. Що відбувається, коли старі колоніальні стосунки розриваються, – запитує К.Лінч. Інколи це місто перебудовується й освоюється зовсім іншою культурою, а іноді, як це було в Делі, ієрархія та розчленування переймаються й адаптуються вже новою елітою[21]. Мабуть не менш яскравий зразок такої адаптації просторової ієрархії демонструє незалежна Україна й сьогодні.

Відчуття ворожості навколо "соціалізованих місць" пояснює, чому в практиці будівництва житлових кварталів 1930 – 1950-х років домінують саме будівлі закритого типу. Дійсно, після утвердження в архітектурному житті України нового стилю, помітно бажання архітектора створити захищену, інтимну атмосферу в новобудовах. Так, В.Заболотний говорив про будинки муровані для комуністичної еліти в Києві: "будівлі відходять від червоних ліній, створюючи інтимні дворики та садочки"[22]. Під час активної забудови урядового кварталу в Києві архітектори намагалися підкреслити межу між зовнішнім та внутрішнім простором шляхом особливо кропіткої роботи над оформленням фасадів. Перспективне збагачення вулиць здійснювалося за рахунок використання кутових курдонерів та по фронту вулиць[23]. Для створення ефекту "камерності та інтимності" застосовувалося також і однохромне фарбування стін переважно в сірому кольорі, що різко контрастувало з історичною забудовою[24].

Вище вже зазначалося, що тоталітарна культура прагне до тотальної перебудови світу,

однак через об'єктивні причини звичайно не може цього зробити. Таким чином, в архітектурно-культурному середовищі радянського міста можна помітити протиставлення між новими ансамблями, що несуть начебто цивілізаторську місію та старою забудовою, що критично сприймається дизайнерами нової культури. В місті нові квартали своєю величчю та пишністю зосереджують на собі всю увагу. По-суті тоталітарна культура сталінізму ігнорує стару забудову, вона начебто її "не бачить", діючи за принципом протиставлення.

Взагалі, трактування мешкання в міфопоетиці здавна пов'язано із символами захищеності та інтимності. Стіни будинку або кордони кварталу, а у ширшому значенні й усього міста, є межею, що відокремлює хаос від структурованого світу людини. Це типове бачення міста в історичному контексті загалом, і про це багато згадували сучасні українські дослідники: "Відмінність міста від "не міста" будується на протиставленні впорядкованого хаотичному. Перший – сакральний, центральний, сприятливий, другий – профанний, периферійний, небезпечний. Впорядковане місто відрізняється від побутового: воно наділене статусом особливого, величного"[25].

В давній традиції образ будинку здавна був пов'язаний із символом корабля, що є єдиною надією та захистом для мандрівника у ворожому оточенні морської стихії. Така образна аналогія між стіною мешкання людини, що захищає її від хаосу оточуючого світу, та бортом корабля, що відокремлює організований простір від небезпечної стихії, відомі і у традиційній культурі слов'янських народів. С.Шубович пише, що символічний зв'язок корабля та міста простежуються в космогонічних аналогіях православних соборів, він згадується також у творах Альберті а пізніше Брунома[26]. Подібне трактування може бути доцільним й при розгляді окремих житлових будинків сталінського періоду, збудованих у вигляді кораблів. Наприклад, цікавим є проект відомого київського архітектора І.Каракіса, що створив у Києві на вулиці Січневого повстання житловий комплекс у формі літака, який є одним з кращих архітектурних доробків того часу. Такі приклади говорять про значне архаїчне коріння в системі просторової організації культури сталінського періоду.

Потрібно нагадати, що в просторових рішеннях перших новобудов кінця 1920-х – на початку 1930-х років відчутно надзвичайно сильний вплив футуристичної естетичної концепції. Лінійно стрічкова забудова міст Краматорська, Запоріжжя, Харкова будувалися саме на конструктивістському відчутті простору, який базується на одночасному спостереженні предмету з кількох точок. Футуристичний ідеал заперечував поділ простору на внутрішній і зовнішній. Взагалі, в основі творів футуристичного живопису, скульптури та архітектури є вираження руху в двох формах: "проникнення всередину" та "одночасність"[27]. Зображення предметів одночасно з кількох точок зору вводить принцип, тісно пов'язаний з сучасним життям – одномоментність. Боротьба із закритістю помешкань розпочиналася ще на рубежі століть. При класичних принципах забудови, що запанували за часів формування великих імперій в середині XIX століття, праця архітектора сконцентрована на дотриманні трьохвимірності забудови навколо суворого ордеру. Одним з перших, хто прийшов до висновку, що майбутнє сучасної архітектури саме за реалізацією принципу відкритого розчленованого простору, був Ф.Райт, котрий під впливом японської народної архітектури, в якій простір плавно перетікає з однієї частини будинку в інший за рахунок прозорих, рухомих перегородок, терас та лоджій, створив нову систему архітектурно-мистецького бачення[28].

Архаїчна культура заперечує принцип одночасності в просторовому вираженні – не можна знаходитися одночасно всередині й зовні. Більше того, зовнішнє середовище, як вже зазначалося, асоціюється з ворожістю та хаосом. Отже, в тоталітарній архітектурі важливого значення набирає рух всередину та навпаки, оскільки стіна будинку, межа кварталу, вихід із двору є пограничним місцем, яке має особливий емоційний статус у орієнтації індивідууму в просторі. Навіть невелика висота та бідне профілювання вхідних дверей не влаштовували радянських архітекторів. Розуміючи особливий статус пограничного місця, вони вимагали не функціонально високих коробок з пишним оформленням[29].

Інтровертність культури "високого сталінізму" проявляється не тільки в певній буржуазності – "мій дім – моя фортеця", адже навіть представники вищої радянської еліти не мали впевненості середнього класу у своєму безхмарному майбутньому, а швидше у намаганні захиститися від шкідливого впливу світу хаосу, що розпочинався за стінами будинку, двору,

кварталу та міста загалом. Така просторова організація сталінської архітектури втілила в естетичному ідеалі комплекс "оточеної фортеці", де мешканці знаходяться у стані постійної фобії перед чужим, невідомим. Для посилення захисту внутрішнього "окультуреного" простору будуються навіть будинки фортеці. Цікавий приклад – будівництво житлового комплексу в Києві на Печерську наприкінці 1930-х років талановитого архітектора І.Довгалюка, який будується на місці колишнього форту й навіть віссю висотних точок башт орієнтується на один з кутів форту. Що й говорити, що вся конструкція кварталу повністю нагадує принципи фортифікаційних укріплень: глухі високі фасади, що імітують фортечну стіну, укріплені ворота, перед якими розташовано менший квартал – нижній форт[30].

В архітектурній утопії, подібно до всієї культурної парадигми тоталітаризму, шлях до тотального, завершеного суспільства лежить через низку культурних знаків, які існують у чіткій взаємодії і є одночасно сіткою координат для подальшого розвитку. Заради посилення цих знаків, які можна було б назвати специфічними маяками тоталітарної культури, відбувається постійна гіперболізація вигаданих та реальних героїв, здобутків та перемог, будинків тощо. Архітектурне середовище українських міст, створене в 1930 – 1950-х роках, слугувало певним комунікаційним каналом, за допомогою якого влада могла спілкуватися із своїми громадянами на рівні певних підсвідомих імпульсів, які визначаються специфікою людського сприйняття простору.

Таким чином, архітектурний стиль епохи сталінізму не можна звузити до простого визначення "еклектика" й забути. Складні процеси, що відбуваються всередині популярної культури, еволюція політичного світогляду сталінської верхівки, зміна традиційного способу життя витворювали свої унікальні архітектурні ландшафти. "Паперова архітектура" 1920-х років, "штурмове" будівництво періоду великого перелому та помпезність висоток 1940-х років розкривають перед дослідниками нові можливості у вивченні просторової орієнтації панівної культури. Самовідчуття у просторі та часі тоталітаризму можливо розкрити через цілий ряд опозицій – "внутрішнє та зовнішнє", "сакральне та профаннє", "живе – не живе" тощо, що характерно для вивчення архаїчної культури. Не варто забувати, що ці опозиції є універсальними для сприйняття людиною оточуючих культуру ландшафтів, а отже мають відігравати свою роль і тепер.

---

[1] Малозьомов І. Соціалістичне місто – Велике Запоріжжя. – Харків, 1930. – 64 с.; Мусьев С. Трактоград. – Харків, 1931. – 43 с.; Пижів Н. 1930 – Радянське місто взавтра. – Харків, 1930. – 110 с.; Лавров В., Орлов Г. Большое Запрожье // Архитектура СССР. – 1933. – № 3 – 4. – С. 33.

[2] Гидион З. Пространство, время, архитектура. – М., 1976. – С. 13.

[3] Психология и архитектура. – Таллин, 1983. – 287 с.; Мустафьефа О., Никольская Л. Здания и эмоции. Как измерить влияние архитектуры на настроение человека // Строительство и архитектура Ленинграда. – 1978. – № 3. – С. 33 – 35.; Матяш С. Человек в городе: Социологические очерки. – К., 1990. – 223 с.

[4] Социально-культурные функции города и пространственная среда /Под общ. ред. Л.Б. Когана. – М., 1982. – С. 19.

[5] Там само.

[6] Нийт Т. Некоторые предпосылки для понимания поведения человека в социофизической среде // Психология и архитектура. Тезисы конференции. – Таллин, 1983. – Ч.2. – С. 99.

[7] Бажанова Т. Історія селища номер шість // Архітектура України. – 1992. – №1. – С. 28 – 33; Пучков А. В уникальных ландшафтах советской архитектуры // Архитектура и престиж – 1996. – № 2. – С. 6.; Черкес Б., Гофер Э. Архитектура Украины в паутине большевизма // Там само. – С. 7 – 9; Кілессо С. Архітектура супереч диктатурі // Там само. – С. 11. Ладан Т. Ансамблеве мислення у 1930-ті роки в районі "Липки" // Сучасні проблеми архітектури та будівництва. – 1999. – Вип. 6. – С. 55 – 61.

[8] Паперный В. Культура Два. – М., 1996. – 382 с.; Шубович С. Архитектурная композиция в свете мифопоэтики. – Харків, 1999. – 636 с.; Иванов С. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма. Философско-эстетический анализ. – К., 2001. – 168 с.

[9] Білик М. Філософський зріз архітектурної діяльності і теорії формування складних систем в містобудуванні. – Тернопіль, 1998. – С. 41.

[10] Хамітов Н., Кіхно О. Служіння смерті у фашизмі та комунізмі // Сучасність. – 1992. – № 2. – С. 83.

[11] Советское багатство: Статьи о культуре, литературе и кино. – СПб., – 2002. – С. 37.

[12] Иванов С. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма. Философско-эстетический анализ. – К., 2001. – С. 50.

[13] Завдання архітектора і “Архітектури радянської України” // Архітектура радянської України. – 1938. – № 1. – С. 13 – 14.
[14] Ніколаєв Б. Будинок-шкатулка // Соціалістичний Київ. – 1935. – № 9. – С. 27.
[15] Иконников А. Россия в мировом архитектурном процессе. Итоги XX века // Архитектура и строительство Москвы. – 2000. – № 2. – С. 21.
[16] Мастерская монументальной живописи при академии архитектуры СССР. – 1935 – 1948. – М., 1978. – С. 180.
[17] Хазанова В. Массовое и уникальное в архитектуре советских общественных сооружений послевоенного периода // Вопросы советского изобразительного искусства и архитектуры. – М., 1973. – С. 96.
[18] Первый всесоюзный съезд советских архитекторов. Постановления и материалы. – М., 1937. – С. 53.
[19] Райз И. Дом по улице 25 Октября // Архитектурная газета. – 1937. – № 83 (18 грудня).
[20] Линч К. Образ города. – М., 1982. – С. 29.
[21] Там само.
[22] Заболотний В.Тридцать лет советской архитектуры на Украине /Доклад В.И.Заболотного. – К., Б.Р. – С. 28.
[23] Ладан Т. Ансамблеве мислення у 1930-ті роки в районі “Липки” // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. – 1999. – Вип.6. – С. 59.
[24] Там само. – С. 60.
[25] Шубович С. Мифопоэтическая модель мира в современной архитектурной науке. – К., 1999. – С. 21 – 22.
[26] Там само. – С. 18.
[27] Гидион З. Пространство, время, архитектура. – М., 1976. – С. 321.
[28] Иконников А., Степанов Г. Эстетика социалистического города. – М., 1963. – С. 48.
[29] Иохелес Е. Новые стандарты столярных изделий // Архитектурная газета. – 1938. – № 13 (9 квітня).
[30] Смик О. Житловий квартал в Звіриницькому районі Києва //Архітектура радянської України. – 1939. – № 7. – С. 7 – 11.

Ірина КОЛОДЮК
Київ

"БАБА-ПОВИТУХА" ТА ЇЇ ФУНКЦІЇ В НАРОДНІЙ МЕДИЦИНІ ЖИТЕЛІВ ПОЛІССЯ НАПРИКІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ (ЗА ЕКСПЕДИЦІЙНИМИ МАТЕРІАЛАМИ)

Народні лікарі завжди привертали до себе увагу, як простих людей, так і науковців. Зокрема, відома дослідниця народної медицини З.Болтарович серед них виділяла окремі "професійні" категорії. Наприкінці XIX – на початку XX ст. вони були представлені кровоспускачами, бабами-повитухами, костоправами та знахарями. Та з розвитком сучасної медицини перші дві категорії зникли (вже про значне обмеження першої групи у XX ст. зазначала З.Болтарович[1]).

Інша ситуація виникла з бабами-повитухами. І хоча їх послугами, по зрозумілим причинам, не користуються, все ж пам'ять про них існує і майже кожна літня жінка чи чула про них від старших, чи ж сама зверталася до них за допомогою. Зокрема, це засвідчують польові дослідження зібрані мною влітку 2003 року під час експедиції в Житомирську обл. у Брусилівський і Попільнянський р-ни, де проживають переселенці з Народицького та Овруцького р-нів, а також до місцевих жителів Коростишівського р-ну. Залучені матеріали Зарічницького та Дубровицького р-нів Рівненської обл. Ця інформація і стала основою при написанні статті.

Відомості про "бабу-повитуху", які ми зустрічаємо в літературі, в основному висвітлюють її постать в контексті родильної обрядовості[2]. Ґрунтовним дослідженням цієї особи у всіх сферах її діяльності почала займатися О.Боряк, яка видрукувала декілька наукових статей[3].

Без сумніву, постать баби-повитухи займає значне місце у родопомічній діяльності, тому і згадується вона найчастіше в літературі саме в контексті виконання обрядодій коло породіллі. Проте, однією з головних функцій баби-повитухи була медична. Саме на ній акцентую увагу в даній статті.

Приступаючи до розгляду цієї теми слід зауважити, що повитухи ділились на певні категорії: 1) дипломовані; 2) навчені від перших, проте без відповідної освіти; 3) сільські. Дві перші групи працювали переважно у містах, остання спеціалізувалась тільки у селах. Причому, не дивлячись на усі заходи, що робила держава щоб поширити по селах саме кваліфікованих спеціалістів, сільська баба-повитуха довгий час була незамінною особою[4]. Саме на останній групі зосереджу вашу увагу.

Відносно назв, на означення цієї особи, то її називали по-різному, залежно від місцевості. Найпоширенішими в українців були назви "баба", "баба-повитуха", "баба-бранка", проте фіксується ще більше десяти варіантів назв[5]. Під час польових досліджень було зафіксовано, окрім вище перерахованих назв, ще й такі: "баба та, шо пупа вяже"[6], "баба-потрібна"[7], "баба по родах"[8], "повити"[9]. Інколи, за родом діяльності, їй давали прізвище на селі: "в нас баба була така, Оріна, як казали, Бабичиха, до це вона все приймала, вскрізь ходила да бабила"[10]. Інколи ж просто називали на ім'я: "Як їх звать, так і називали"[11].

У повитухи йшли, як правило: "старенькії баби, котрі бачили це, знали. Вони вже і приймали". (Зап. автором від Заяць М.А.). Переважно їм було "за п'ятдесят, шістдесят, шо вони вже свої діти погудували, онуки, до тоді вже вони до людей йдуть". (Зап. автором від Лінкевич).

Проте, однією з головних вимог до жінки, яка йшла бабити – вести статечний спосіб життя, бути "чистим чоловіком, дітей не водить і шоб нічого при собі не мать", "шоб не було на рубашці, шоб чистая була". (Зап. автором від Утюк О.А.). Така вимога була пов'язана з на-

© Ірина Колодюк

родним переконанням про те, що всі діти, яких прийняла "нечиста" баба будуть золотушними (хворими на золотуху)[12].

Проте випадки, коли жінка ходила по селі і бабила, а потім народжувала сама, були: "моя мати так роджена. Вона родилась тоді, коли у її брата було троє дітей, то вона з ними і виросла, там вже не розбирешь чиї вони". (Зап. автором від Сичевської Ганни).

Як правило ставлення до неї та до дитини було глузливе. Дитину називали, в залежності від місцевості, забабич, бабинець. (Зап. автором від Заяць М.А.). Проте траплялись виключення, коли до таких випадків ставилися з розумінням: "…то таке було у нас. Їй було 58 год, а вона дочку родила. А хто над нею сміявся? Нихто над нею не смиявся. Вродила баба, дей"[13].

При виборі баби враховувався і її характер, вдача, бо за народним повір'ям, її прикмети переходять певною мірою на дитину: "Бабей вибирали добрих, шоб не були вони сплетніци, шоб не були паганими. Така баба повитуха по всьому селі ходила, вона була скрізь. Перша баба на селі"[14].

Відносно акушерської освіти, то вони, на відміну від дипломованих акушерок, вчились цієї майстерності протягом життя: народжували дітей, бачили як допомагали їм повитухи, переймали знання самі, або ж успадковували це вміння від матері або свекрухи, а інколи це заняття передавалось поколіннями. І як влада не намагалася прищепити практику прийняття родів у селах професійними, дипломованими акушерками, все ж вони довгий час були не спроможними конкурувати з сільська бабою[15].

Досвідчені баби-повитухи, за народними повір'ями, мали надприродні властивості, завдяки яким бачили і передбачали долю народженої дитини, її вдачу, характер. Так, чітко знали: дитина буде жити чи помре. Дізнатися про це вона могла начебто так: "як баба прийме роди да йде назад і дивиться у вікно і потім скаже хто з чого вмре. Це каже, тей повиситься, тей втопиться. Угадували колись…Ну колись люде багато знали, не то шо теперешні[16]". Існувало безліч вірувань пов'язаних із днем, часом, коли народилася дитина. Деякі передбачали долю за днями тижня: в понеділок родяться віщуни, в четвер – багачі, народжені діти в п'ятницю – нещасливі, в неділю – пристрасні. Дитина народжена на Наума буде мудра, на Благовіщення дурнувата, на якесь велике свято нещаслива, каліка або малодушна[17].

Дуже було поширене переконання, що є щасливий і нещасний час, і в залежності від того, в який з них народиться дитина, буде залежати її доля. Одна з чорнобильських переселенок розповіла, що "баба", яка приймала в неї роди, чітко визначила таким чином вдачу і характер її народженої дочки. (Зап. автором від Ходаківської Г.А.).

Проте найважче жінці було дочекатись, щоб хтось вперше її покликав за бабу. Тому спочатку набивались самі: "На що той клопіт, ще й з посиланням за бабою, ось я сама, хіба ж я не бачила як воно робиться ?"[18]. Кликали нову бабу й тоді, коли не було тієї, що вперше бабувала. І тоді, коли вона вже благополучно "побабила" її починали кликати і інші. Слід зазначити, що була певна етика: не годилося міняти одну бабу на іншу. У зворотному випадку ображена баба могла наслати крикливиці, або якесь лихо на дитину[19].

Коли підходив час пологів посилали за бабою, просити її йшов батько дитини чи найближчі родичі. Інколи бабу кликали ввечері, щоб ніхто не бачив. Це пов'язано з переконанням поліщуків про те, що чим менше людей знає про пологи, тим легше вони пройдуть[20].

Відмовлятися йти до породіллі приймати роди вважалося страшним гріхом, хоча для початку баба і відмовлялася, бо тоді будуть легкі роди[21].

Коли повитуха йшла до породіллі, то брала з собою, в залежності від місцевості, певні ритуальні предмети. Зокрема, на Чернігівському Поліссі баба обов'язково несла до породіллі хліб, сіль, зілля, свячений ніж, прядиво, полотно на пелюшки, хустинку. Вважалось, що ці предмети будуть запорукою легких родів[22].

Починала баба з молитви, поклонів, а потім переходила до прийняття родів. На першому етапі її функції полягали у спостереженні за породіллею, обстеженні родових шляхів породіллі. Повитуха поглажувала, розтирала, стискала черево з метою викликати скорочення матки й полегшення виходу дитини. До того ж часто баба сама вибирала яку саме позу краще зайняти породіллі[23]. При важких родах повитуха застосовувала різні заходи: давала пити настій з квітів жита, коріння лепехи, листя кропиви, пирію тощо. Парила породіллю на гречаній соломі на печі, давала дути породіллі пляшку, поїла "братками" (фіалкою триколірною). Використовувала повісмо – пряжу з конопель та льону. Вмочувала їх у теплу воду і обклада-

ла породіллю[24]. Тяжкі роди пояснювалися “карою Божою” за гріхи. У таких випадках практикувалося і просити вибачення одне у одного. Насамперед просила вибачення баба, потім одне у одного чоловік з жінкою, у деяких випадках і у сусідів[25].

Проте, слід зауважити, що серед баб-повитух траплялися не професіонали, що застосовували методи, які приводили до смерті жінки або дитини. Били породіллю животом об землю чи двері, тисли на живіт, заставляли витягати воду з криниці, дути в порожню пляшку, або скакати з лавки чи припічка тощо. Все ж при фатальних випадках бабу не звинувачували, а й далі запрошували приймати роди[26].

При важких родах велику, може й найбільшу силу мали релігійні практики. Часто перед початком своєї діяльності самі повитухи брали благословення у священика, замовляли у нього молебен чи акафіст діві Марії, яка вважалася покровителькою вагітних[27]. Коли пологи були складними, породіллі радили молитися, давали пити воду, в якій обмито ікону, завішували рушником, яким накривали Паску, або той, що висів над образами[28]. Когось із родичів посилали до священика, щоб той відкрив царські врата в церкві, бо в народі вірили, що саме через церкву найкоротший шлях з неба, з якого мало прийти дитя[29]. Підтвердження цього знаходимо в замовляннях “до родива”, які знала майже кожна досвідчена баба-повитуха:

Святиї мости мостили,
Із неба до землі.
Одслонітися заслони костяниї,
А ти Петро й Павло берит ключі золотиї,
А ви, янголята, беріть боленята.
(Зап. автором від Сичевської)

Царські врата одкриваються,
Хлопчик чи дівчинка,
на світ нарождаються.
(Зап. автором від Рудницької М.)

Або, перехрестивши і подмухавши на воду, вона говорила три рази:

На Всіянській горі, на шовковій траві,
Там Божа Мати ходила, золотиї ключі носила,
Царські двера одкривала, младенца на світ випускала.

Потім давала цю воду породіллі, шоб та ковтнула три рази, мочила груди, живота і лице, а решту виливала на порозі. *(Зап. автором від Чикун).*

Найчастіше в замовляннях зверталися до святих та Богородиці, якій в українських замовляннях загалом, належить провідне місце. М.Гримич пов‘язує це з тим, що вся українська таємна обрядовість зв‘язана з жіночою статтю: виконавицями лікувального обряду майже завжди були жінки; переважна більшість “хвороб” має жіночу стать. Тому і вважалось за необхідне молитися перед обрядом покровительці жіночої статі[30].

Наступним етапом у пологовій обрядовості було відрізування пупа, при чому баба мала дотримуватися гігієнічних норм. “Одрізали пупа так: два пальці клали і пупа одрізали, зав’язували коноплями. Зав’яжуть з одної сторони, зав’яжуть з другої, обматають коноплями і всьо. Коноплі обезоражують”. (Зап. автором від Музики Г.). Одрізуючи пупа, баба казала: “Одрізую пуп на вік, на сто літ”[31]. Пупа відрізували на тому предметі, що згодом міг мати певний зв’язок з родом діяльності дитини. Зазвичай у хлопця – на сокирі чи поліні, а у дівчини – на гребені. Пізніше входить звичай відрізувати пуповину на книжці, щоб хлопець був письменний. Щоб дитя було плодовите і в породіллі ще були діти, пуповину необхідно було зав’язати “матіркою” (жіноче стебло) – “материнською” лляною чи конопляною пряжею[30].

Проте, інколи, через бідність, перев’язували плоскінною ниткою навмисне, бо боялись, що не буде чим нагодувати не тільки дітей, але й онуків. Проте до такого методу вдавалися вкрай рідко, бо “не годиться, гріх”[31].

В останній період пологів відбувалося відділення плаценти. Якщо ж відбувалася затримка, повитухи використовували різні раціональні (прикладали різноманітні компреси) та ірраціональні методи (викликання "місця" у формі прохання)[32].

За відходженням плаценти, повитуха, обмивши породіллю, приступала до наступного етапу – купілю дитини. Купіль, а особливо перший, за народним переконанням, мав велике значення у подальшій долі людини. Досвідчені баби-повитухи добре розумілись на травах і додавали у купіль ті, які добре впливали на здоров'я новонародженої дитини. Як правило, у купіль додавали череду, м'яту, петрові батоги, ромашку, чистотіл, любисток, квітки півонії та калини. Коли ж дитина народжувалась слабою, баба теж мала підбирати необхідні трави: "Як дитя родиться пусте, худе, то дитя купають в братках" ("фіалці триколірній); у півонії купали при епілепсії, у сокирках польових – при безсонні. Кидали поліщуки і попіл, корали, срібні монети (загальновідомо про знезаражувальну властивість срібла): "гроші дробниє, щоб багате було". Рекомендували малих дітей купати у пелюшках, потім змінюючи їх на сухі, аж до того часу, як дитина бігає. Застерігали баби-повитухи і від різких рухів, спрямованих на дитину, зокрема не брати дітей за колінця, а за литочки. В зворотному випадку колінця будуть близько одне до одного, а ноги в сторони. Якщо ж виконувати рекомендацію баби, то "ноги будут ровниє". Якщо ж траплялися вивихи, особливо родові, поліські баби робили так: "Як спінка навіхнеться у дитини, як родиться, то мєряют в купелі. Колєно до локтя тричі". До того ж не останню роль грав тут і магічний чинник. "Дітей малих купають у півонці, щоб гарні були, у любистку, щоб любили хлопці[33].

Коли робили купіль, то дивилися на стать дитини: "Як хлопцю – дуба, дівчині – березу". (Зап. автором від Ходаківської Г.). "Як дівка, то з півоні квітку". (Зап. автором від Гордіної Н.). Дівчинку купали у любистку, "щоб хлопці любили", а хлопчику клали "чорнобривці, щоб був гарний"[34].

Після прийняття пологів відбувалися і "зливки" – злиття (очищення) рук породіллі і бабі. Здійснення цього обряду обов'язкове. У зворотному випадку баба не могла приймати пологів в іншої жінки[35]. Відбувалося це так: вранці баба йшла по воду до колодязя, примовляючи: "Іду водиці брати, стало мене три янголи стрічати: один Михаїл, другий Гавриїл, третій чудотворець Миколай. Стала я їх прохати: Чудотворче Миколаю! Помогаєш на водах, поможи й мені водиці набрати, молитвенну, хрещенну рабу божу (ім'я) обмивати й напувати і покорму визивати"[36]. Прийшовши до колодязя, баба шептала: "Добридень, тобі, водо Оліяно, і ти, земле Тетяно. Прибуваєш, водо, із гір, із долин, з-під червоних калин, з лісів, з підполісів, щоб так прибувало породіллі покорму для молитвенного, хрещенного младенця (ім'я)[37]. Принісши цю воду до хати, баба обмиває руки собі і породіллі, примовляючи: "Ти мені, бабусю, очищаєш душу, а я тобі руки"[38].

Ось, наприклад, як відбувався обряд очищення на Чернігівщині. Баба-повитуха у горщик з водою клала вербу та овес, а потім поливала нею руки породіллі. Причому породілля мала стояти правою ногою на сокирі, якщо був хлопчик, або на гребінь, якщо дівчинка. Витираючи руки породіллі, баба-повитуха примовляла: "Як верба росте швидко, щоб так і дитина росла швиденько! Як заліза ніхто не вкусить, щоб так і породіллі ніхто не спідкусив, і дитини – ні з вітру, ні з-під зор, ні з приговору! Щоб не боялась ніякого пристріту! Не мій дух, Божий дух! Баба з річчю, Біг з поміччю"[39].

Після пологів, деякий час баба доглядала за породіллею і господарювала у її хаті: прибирала, готувала їсти у неї вдома чи приносила з собою. "Цілий тиждень ходила до рожениці і варила їсти, або у туєї роженеці, або приносила з дому. А тоді вже бабу благодарили: набирали їй на плаття, хліб несли". (Зап. від Музики Ганни). За допомогу віддячували бабі тим, що мали: "бабі давали гостинці: хустку, на платье набирали, шо в кого було, іменно так не вимагали". (Зап. від Романенко Надії).

А згодом "як вже жінка почуняє, вона й сама несе пироги, три пирожки, і беруть бабі вже гостінца, хустку чи кохту чи матерію і йдуть до неї, несуть". (Зап. від Рудницької М.).

Після прийняття родів бабу-повитуху не забували, а вшановували і надалі. Зокрема, обов'язково кликали на родини та хрестини, де неодмінною ритуальною стравою була бабина каша, яку найчастіше і готувала сама баба-повитуха. Був обряд розбивання "Бабиної" каші. Таке право надавалось тому, хто більше клав грошей на кашу. Як правило, така честь випа-

дала куму. Вершок каші давали матері дитини, а решту баба ділила між усіма гостями. Причому, до цього додавалися такі словесні формули-побажання, які вказують на зв'язок цієї дії з магією плодовитості: "Роди, Боже, жито й пшеницю, а куму й кумі дітей "копицю". Потім наступала черга обдаровувати повитуху. Окрім вручення дарунків, відбувалася і певна обрядодія, яка зводилася до вшановування баби-повитухи[40].

Обов'язково запрошували повитуху і на похрестини, які справляли на другий день після хрещення. Куми обдаровували бабу калачем, а всі присутні кидали їй на тарілку гроші.

Не забували бабу і на далі. За звичаєм, діти, яких "бабила" повитуха, провідували її на усі головні релігійні свята, особливо на Паску: "на Великдень йдуть, а баба вже їм покрашане яйце дасть. А вони бабі шо вже є: пирожка чи там пасочку". (Зап. від Сичевської Ганни).

Коли баба доживала, то кликали її і на весілля, вшановуючи її з усіма почестями: "сідають за стул, там коло образів, на покуті, в кутку. Це вже вона модна баба, шо вже женіт свого онука". (Зап. від Рудницької М.М.).

Отже, все сказане дає змогу зробити висновок, що баба-повитуха займала одне з провідних місць у пологовій обрядовості поліщуків, а в сфері акушерської практики вона була взагалі незамінною особою: широко використовувала як раціональні, так і ірраціональні знання з народної медицини. Зокрема, знала лікарські трави, вміла зробити з них настоянки, компреси, які сприяли швидким, безболісним пологам і народженню здорової дитини. У випадку складних пологів застосовувала різні магічні елементи, серед них і замовляння, які посідали одне з чільних місць.

---

[1] Болтарович З.Є. Народна медицина українців. – К., 1990. – С. 38.

[2] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. 8. – С. 15; Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981; Супруненко В. Народини. Витоки нації: (символи, вірування, звичаї та побут українців). – Запоріжжя, 1993; Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України. – Львів, 1997. – Вип. 1; Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Л., 1997. – Вип. 1; Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2; Овруччина, 1995; Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000; Марко Грушевський Дитина в звичаях і віруваннях. – К., 2001. – С. 20.; Мандебура-Нога О. "Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків" // Етнічна історія народів Європи. – К., 2002. – Вип. 13.

[3] Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2000. – Вип.35 – 36. – С.441 – 445. Боряк О. Стан народного акушерства в XIX ст. // Українській історичний журнал, 2001. – № 2. – С.49 – 61; Боряк О. Баба-повитуха в контексті "полювання на відьом": українсько-західноєвропейські паралелі.// Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. №. 35 – 36. – С. 249 – 262.

[4] Боряк О. Стан народного акушерства в XIX ст. – С. 49.

[5] Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. – С. 443.

[6] Зап. автором 14.07.2003 від Чикун Наталії Никифорівни 1928 р.н. родом з с. Старі коні Зарічнецького р-ну Рівенської обл.

[7] Зап. автором 12.07.2003 від Кагон Марії Кирилівни 1930 р.н. жительки с. Соломіївка Дубровецького р-ну, Рівненської обл.

[8] Зап. автором 14.07.2003 від Утюк Олександри жительки с. Прикладники Зарічнецького р-ну Рівненської обл.

[9] Зап. автором 14.08.2003 у с. Морозівка Брусилівського р-ну, Житомирської обл. від Кобилінської Ніни Йосипівни, 1928 р.н. переселена з с. Базар Народицького р-ну.

[10] Зап. автором 11 серпня 2003 року у с. Нові Озеряни, Брусилівського р-ну, Житомирської обл. від Заяць Маріі Андріївни, 1938 р.н. переселеної з с. Журавлинка у 1992 році.

[11] Зап. автором 20.08.2003 в с. Потіївка Радомишльського р-ну, Житомирської обл. від Лінкевич Антоніни Феліксівни, 1923 р.н. переселеної з с. Рудня-Осошня Народицького р-ну.

[12] Верхратський С. Український медичний фольклор // Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (далі фонди ІМФЕ). – Ф. 14 – 3. – Од. зб. 452. – С. 32.

[13] Зап. автором 2003 р. у с. Биків Брусилівський р-н Житомирська обл. від Ходаківської Ганни Андріїв-

ни, 1927 р. н., переселеної з с. Заводне Народицького р-ну.
[14] Зап. автором 20.07.2003 від Музики Ганни Денисівни, 1924 р. н. мешканки м. Коростишів.
[15] Детальніше див. Боряк О. Стан народного акушерства в XIX ст.
[16] Зап. автором 2003 р. від Кривчук Марії Антонівни 1937 р.н., переселена з с. Великі Кліщі Народицького району у 1990 році. Житомирська обл., Попільнянський р-н., с. Лисівка.
[17] Кузеля З. Вказ. праця. – С. 28.
[18] Кузеля З. Вказ. праця. – С.164 – 165.
[19] Там само.
[20] Мандебура-Нога О. "Народини: вірування, звичаї, обряди Поліщуків" // Етнічна історія народів Європи. – К., 2002. – Вип.13. – С. 47; Матеріали до українсько-руської етнології. – К., 1906. – Т. 8. – С. 14 – 15; С.Гвоздевич. Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України. – Львів, 1997. – Вип. 1. – С. 164.
[21] Верхратський С. Український медичний фольклор // Фонди ІМФЕ. – Ф. 14 – 3. – Од. зб. 452. – С.32.
[22] Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. – С.444 – 445.
[23] Там само. – С.448.
[24] Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльність етносу. – К., 2000. – С. 102; Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1. – С. 211. Мандебура-Нога О. Вказ. праця. – С. 46.
[25] Кузеля З. Вказ. праця. – С. 166.
[26] Там само. – С. 20.
[27] Верхратський С. Вказ. праця. – С.32.
[28] Кузеля З. Вказ. праця. – С. 23.
[29] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2001. – С. 219.
[30] Там само. – С.332.
[31] Марко Грушевський. Вказ. праця. – С. 20.
[30] Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры. – С. 69; Борисенко В. Традиції і життедіяльність етносу – С.102 – 103. Супруненко В. Народини.– С. 61.
[31] Кузеля З. Вказ. праця. – С.98.
[32] Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці – С. 453 – 454.
[33] Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2; Овруччина, 1995. – С. 219 – 220.
[34] Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся. – С. 211.
[35] Борисенко В. Вказ. праця. – С. 112.
[36] Грушевський Марко. Вказ. праця. – С. 31 – 32.
[37] Там само.
[38] Супруненко В. Вказ. праця. – С. 62.
[39] Борисенко Валентина. Вказ. праця. – С. 112.
[40] Борисенко Валентина. Вказ. праця. – С. 109 – 112.

Антоній МОЙСЕЙ
Чернівці

ВПЛИВ ІДЕЙ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ НА РУМУНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ БУКОВИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Досліджуючи внесок румунських вчених у процес становлення етнографії Буковини як науки (друга половина XIX – початок XX ст.), а саме науковий доробок С.Ф.Маріана (1847 – 1907), І.Г.Сбієри (1836-1916), Є.Нікуліце-Воронки (1862 – 1939), А.Горовея (1864 – 1952), Т.Памфіле (1883 – 1921), Д.Дана (1856 – 1927), О.Воєвідки (1862 – 1931), Л.Боднерєску (1872 – 1945) та ін., неможливо оминути такого явища, як вплив ідей європейської етнопсихологічної школи на їхню творчість. Звернення до даної теми зумовлене тим фактом, що вона не розроблялася раніше ні у румунській, ні в українській спеціальній літературі. Праці румунських дослідників І.Кіцімії "Румунські фольклористи та фольклористика"[1], Р.Вулкенеску "Етнологія"[2], Г.Врабіє "Румунська фольклористика"[3], І.Датку "Довідник румунських етнологів"[4], О.Бирлі "Метод дослідження фольклору"[5], попри весь широкий обсяг охопленого матеріалу й проблематики, розкривають лише процес впливу теорій європейської етнопсихологічної школи на Б.П.Хаждеу у Румунії. На цю тематику лише фрагментарні дані можна знайти у працях, присвячених С.Ф.Маріану (М.Фотя "Сіміон Флоря Маріан фольклорист та етнограф"[6], М.Месніл "Методологічні аспекти європейської етнології"[7]), А.Горовею (І.Леудат "Артур Горовей фольклорист"[8]), Т.Памфіле (А.Куля "Тудор Памфіле"[9]), стосовно ж дослідження впливу європейських етнопсихологічних ідей на наукову діяльність І.Г.Сбієри, Д.Дана, Л.Боднерєску, О.Воєвідки – немає жодних спеціальних робіт. Виходячи з цього, нашим завданням буде узагальнення складових феномену впливу ідей етнопсихологічної школи на творчість румунських дослідників етнографії Буковини другої половини XIX – початку XX ст.

У 70-х рр. XIX ст. відбувся перехід від романтичної до етнопсихологічної течії у дослідженні фольклору. Новий науковий підхід зародився у рамках романтизму і ґрунтувався на тенденції дослідження у народній поезії специфічної психології народу, який її створив. Зародження етнопсихологічної школи пов'язано з ім'ям німецького філолога Л.Улянда[10], якого підтримали науковою аргументацією Т.Штейнталь, М.Лацарус[11], а згодом В.Вундт[12]. Першим серед румунських учених, хто розповсюдив ідеї етнопсихологічної школи, був Б.П.Хаждеу (1838 – 1907)[13]. Завдячуючи його плідній науковій діяльності, фольклор починають сприймати не як залишки культури, успадковані через традицію, але як історичні реалії, як національну ідею.

Б.П.Хаждеу був прихильником ідеї спільного індоєвропейського джерела, ідеї міграціонізму[14], оволодів певною етнологічною концепцією, про що свідчить заснування ним системи нової наукової термінології. Румунський дослідник О.Бирля вважає, що Б.Хаждеу використовував термінологію і поняття, які згодом були узагальненні і поширенні фінською школою у фольклористиці[15]. Так, у процесі дешифрування генезису фольклорних явищ учений використовував терміни "прототипи" та "архетипи" для визначення первинного ядра, з якого розвиваються різні варіанти дослідженого явища[16].

Методичний інструментарій вченого був різноплановий: він застосовував порівняльно-філологічний, порівняльно-історичний та інші методи дослідження. Метод порівняльного аналізу займав провідне місце в працях Б.П.Хаждеу[17]. Цього він вимагав від інших учених (за відсутність порівняльного аналізу він піддав жорсткій критиці у рамках конкурсу Румунської академії наук працю Є.Нікуліце-Воронки, присвячену міфології, у 1887 р. критикував працю С.Ф.Маріана "Весілля у румунів" за недостатнє використання порівняльного аналізу), а зго-

© Антоній Мойсей

дом добився включення вимог про обов'язковість порівняльного аналізу в умовах академічних конкурсів. Використовуючи генетичний метод, учений пояснював процес походження мови через посередництво семантики термінів та полів народної творчості. Починаючи з нього у румунської етнології XIX ст. утвердилася тематика, пов'язана з проблемами етногенезу, етнічних спільнот, народної культури та традиційної цивілізації.

Фольклорна концепція Б.П.Хаждеу, а також його діяльність у галузі науки і культури сприяли створенню нової школи, яка стала аналогом німецької етнопсихологічної школи. Її плідна діяльність припадає на другу половину XIX – початок XX ст., отримавши у румунській етнологічній історіографії назву наукової[18] або порівняльної[19] школи Б.Хаждеу. Під впливом цієї школи знаходилася ціла плеяда найвідоміших на той час фольклористів та етнографів: А.Марієнеску, І.Поп-Ретеганул, С.Маріан, Т.Бурада, І.Фундеску, М.Помпіліу, Г.Теодореску, Г.Точілеску, Г.Пітіш, Є.Сєвастос, Т.Памфіле, А.Горовей, М.Лупеску, Д.Дан, А.Васіліу та ін.[20] Піддаючи романтиків критиці за ненауковий підхід у збиранні фольклору, представники наукової школи виробили певну методологію збору: відтворення матеріалу у виключно народній формі, без його обробки чи виправлення, з посиланням на інформатора та місцевість збору етнографічних даних.

Продовжувачем етнопсихологічних ідей В.Вундта і Б.Хаждеу став О.Денсушану (1873 – 1938), який на початку XX ст. розробив нові підходи у етнолінгвістиці. У своїй праці "Фольклор. Як його треба розуміти"[21], відходячи певною мірою від принципу історизму, він спробував проаналізувати фольклорні явища більш реалістично, через розгляд співвідношення матерії та життя. Учений вважав, що фольклор розкриває душу простого народу у різних життєвих проявах, які він відчуває і осмислює під впливом ідей, вірувань, забобонів, успадкованих з минулого, а також під впливом проявів, пробуджених повсякденними обставинами. О.Денсушану був також передвісником вивчення "живого факту" у фольклорі[22].

Теорії німецьких етнопсихологів впливали через Б.П.Хаждеу та певною мірою О.Денсушану, і на дослідників етнографії Буковини зазначеного періоду. Так, під впливом Б.Хаждеу вчений І.Сбієра дотримувався принципу автентичності під час збирання фольклорного матеріалу, використовував терміни "фольклористика", "народна література", "народознавство", введених у науковий обіг Б.Хаждеу. І.Сбієра з метою роз'яснення відмінних і загальних рис народної творчості, розглядав фольклор і фольклористику як процес співіснування усної літератури різних народів[23]. Для розшифрування душі, або способу мислення та відчуттів народу, він визнавав необхідними глибокі, фундаментальні та систематичні студії[24], у чому ясно вбачається вплив етнопсихологічних ідей.

Ще будучи учнем Сучавської гімназії, буковинський етнограф – С.Ф.Маріан перебував під впливом представника етнопсихологічної школи – Ат.М.Марієнеску. Такі аспекти народної культури, як народна міфологія, етноботаніка, починають цікавити С.Ф.Маріана тільки після того, як на них звернув увагу Ат.М.Марієнеску. Наслідуючи його приклад, С.Ф.Маріан сприймав фольклорну поетичну творчість у контексті соціального та етнографічного оточення, вказуючи при публікуванні матеріалів ім'я збирача, інформатора, а також місце збору[25]. Наслідування С.Ф.Маріаном ідей та тематики Ат.М.Марієнеску мало позитивний вплив на його підготовку для сприйняття фольклорної концепції Б.П.Хаждеу.

С.Ф.Маріан почав співпрацювати з періодичними виданнями Б.П.Хаждеу, починаючи з 1869 р.[26] Під впливом наукової концепції вченого, він почав цікавитись й іншими видами народної творчості: звичаями, обрядами, віруваннями, хроматикою, етнозоологією, етноботанікою тощо. Завдяки Б.П.Хаждеу у С.Ф.Маріана сформувалося узагальнююче бачення етнологічного типу (характерне для Європи тих часів), що дозволило дослідникові "виробити комплексний спосіб мислення та не обмежуватися лише записом анахронізмів"[27].

Збірки С.Ф.Маріана, видані у 1873 – 1875 рр., мали у своїй основі новий науковий метод Б.П.Хаждеу. Даний метод полягав у відтворенні етнофольклорного матеріалу у виключно народній формі, з постійним згадуванням інформатора та місцевості збору етнографічного матеріалу. Також у більшості праць етнографа застосовувався й порівняльний метод Б.П.Хаждеу.

Саме під його впливом, С.Ф.Маріан у своїй праці "Весілля у румунів" проблематику сімейної обрядовості подає у формі порівняльного аналізу. Так наприклад, весь матеріал, пода-

ний етнографом стосовно українців, можна розділити на той, що присвячений спільним рисам з румунами, який, природно, підводив його до пошуку коренів запозичення; звичаїв загальноукраїнського характеру і тих, що виникли під час їх тривалого співіснування. До спільних з українцями Буковини учений відносив ритуал сватання, звичай виплітання вінків для молодих напередодні весілля, пісенний супровід під час вбрання нареченої, звичай обдарування старостів та близьких родичів нареченого під час весільної трапези у батьків нареченої, звичай "кип'ятку" ("uncrop")[28] та ін. У праці "Свята у румунів", С.Ф.Маріан подає ще один приклад спільного румуно-українського звичаю – вірування в існування рахманів (блажінів), що побутувало на Буковині у румунів і українців. Посилаючись на роботу Р.Кайндля та О.Монастирського "Українці Буковини" учений описує звичай українців Буковини кидати у Страстні п'ятницю та суботу шкарлупи від крашанок у річку. Рахмани (напівлюди, напівриби), які проживають в устях рік, перетворюють шкарлупи на яйця. В той день, коли яйця з'їдаються у країні рахманів, українці святкують Рахманський Великдень, який припадає на середу четвертого тижня після християнського Великодня. Відмінності у цьому звичаї С.Ф.Маріан вбачає лише у різних назвах цього "народу": румуни називають їх рохмани, рокмани, регмани, рогмани, ругмани та блажини, українці – ракмани. Аналізуючи витоки походження цього спільного звичаю Маріан дійшов висновку, що румуни відіграли медіативну роль у його побутуванні від українців-гуцулів, які, на його думку, іммігрували у гори на північному заході, до українців передгір'я Буковини. Однак, для остаточного вирішення цієї проблеми, як вважав учений, потрібні додаткові дослідження істориків та філологів[29]. До запозичень румунів від українців Буковини С.Ф.Маріан називає весільних старостів, назву "дружб", "пріпой" (від укр. "пропой"), "калач", весільний прапор, звичай прикрашати молоду вінком на весіллі, збирати на весіллі гроші для підтримки молодої сім'ї[30].

Феномен запозичення елементів культури С.Ф.Маріан спостерігав у населення Буковинського Попруття, фіксуючи це у часі періодом, який наступив після приєднання Буковини до Австрії. Учений акцентував також на тому, що запозичення румунами окремих обрядів від українців особливо характерне у тих випадках, коли румуни увійшли у безпосередній контакт з українцями Буковини[31].

До прихильників ідей етнопсихологічної школи належить також А.Горовей. Метою етнографічних досліджень він визнавав "винайдення і оприлюднення скарбів душі засмученого народу"[32]. Цей факт у творчості А.Горовея констатував і І.Леудат, один з дослідників його наукової спадщини. "Своїм розумінням фольклору, – відзначає він, – видно, що А.Горовей залишився на позиціях Б.Хаждеу..."[33] Навіть назви деяких його книг свідчать про його прихильність до ідей етнопсихологів: "З психології румунського селянина. Звичаї та вірування нашої молоді напередодні любові і шлюбу"[34], "Належний до душі. Стародавній правовий звичай румунського народу"[35].

Прибічником наукових ідей Б.Хаждеу, справедливо вважається також і Т.Памфіле. Він піддався впливу етнопсихологів через посередництво С.Ф.Маріана та А.Горовея. Збирання етнофольклорного матеріалу для нього є збором "живого архіву румунської душі"[36]. Цей факт відзначений рядом румунських учених (М.Садовяну[37], С.Мєхєдінць[38], А.Горовей[39], О.Ласкаров-Молдовяну[40]), які відзначали його професійний підхід у дослідженні "народної душі", а також тонкий психологізм і чудову мову[41].

Вплив Б.Хаждеу на С.Маріана, Т.Памфіле, А.Горовея здійснювався також через включення у вимоги академічних конкурсів певної тематики (весілля, родини, похорони), яку дані учені продовжили; С.Маріан і А.Горовей на зразок Хаждеу використовували метод анкетування та "заклики до збору"[42]; С.Маріан і Т.Памфіле стали послідовниками Хаждеу у накопиченні фольклорних архівів. Ідеї етнопсихологічної школи через посередництво С.Маріана сприймалися такими етнографами, як Д.Дан і Л.Боднерєску.

Характерною дослідницькою особливістю етнографічних розвідок Д.Дана є опис антропологічних характеристик не лише українців Буковини[43], але й представників таких етносів як вірмени[44], цигани[45], липовани[46], євреї[47]. Причому антропологічні ознаки служать у багатьох випадках як підґрунтя для етнопсихологічних спостережень, об'єктивних і толерантних. Наприклад, в описі антропологічних ознак вірменів, автор відзначив чисто психологічний аспект проблеми – вірмени, будучи відокремленою національністю, є дуже люб'язними у взаємосто-

сунках з представниками інших національностей та конфесій, часто вступають у змішані шлюби[48]. Доброзичливість вбачається також в описі євреїв, в яких, за його спостереженнями, вираз обличчя пропорційної будови, дуже живі очі, які бувають різних кольорів, виказують сильну волю і надзвичайне терпіння. Етнопсихологічні висновки про єврейську особливість надавати збагаченню переваги перед доглядом за тілом, від чого, на його думку, душа єврейська живе, а тіло животіє[49]. У цьому аспекті рутени (українці) характеризуються як люди з м'яким темпераментом, середнього зросту, обличчя і волосся частіше світлі, очі карі, сірі або блакитні. Психологічні особливості виявляються у здоров'ї і працелюбності, але будучи фаталістами, у всіх випадках покладаються на волю господню[50]. Виходячи з цього, аналіз антропологічних даних представників різних народів, населяючих Буковину, з виходом на етнопсихологічні особливості, характеризує Д.Дана як представника етнопсихологічної школи.

Під впливом наукової школи Б.Хаждеу був і О.Воєвідка, який суттєво поглибив відомості про інформаторів музичного фольклору (прізвище, ім'я, соціальний стан, вік, місце проживання, дата збору, інструмент, на якому грає респондент тощо)[51].

Отже, вплив ідей етнопсихологічної школи на румунських дослідників етнографії Буковини другої половини XIX – початку XX ст. виявився плідним. Він сприяв процесу накопичення фольклорного матеріалу, створенню комплексного етнографічного архіву Буковини, поклав початок генетичним роз'ясненням (на першому етапі більш інтуїтивним, ніж науковим), визначив народну психологію як об'єкт наукового дослідження тощо.

---

[1] Chiţimia I.C. Folcloriştii şi folcloristica românească. – Bucureşti: Editura Academiei Republicii România, 1968. – 404 p.
[2] Vulcănescu R. Etnologia // Istoria ştiinţelor în România. Etnologia. Folcloristica. – Bucureşti: Editura Academiei R.S.R., 1975. – P. 3 – 109.
[3] Vrabie G. Folcloristica română. Evoluţie, curente, metode.– Suceava: Editura pentru Literatură, 1968. – 446 p.
[4] Datcu I. Dicţionarul etnologilor români. – Bucureşti: Saeculum I.O., 1998. – T. I. – 319 p.; 1998. – T. II. – 327 p.; 2001. – T. III. – 313 p.
[5] Bârlea O. Metoda de cercetare a folclorului. – Bucureşti: Editura pentru literatură, 1969. – 326 p.
[6] Fotea M. Simeon Florea Marian folclorist şi etnograf. – Bucureşti: Minerva, 1987. – 244 p.
[7] Mesnil M. Aspecte metodologice ale etnologiei europene // Anuarul Arhivei de folclor. – 1993. – A. XII – XIV. – P. 20.
[8] Lăudat I.D. Artur Gorovei folclorist // Limbă şi literatură. – Bucureşti. – 1965. – Vol. X. – P. 297 – 311.
[9] Culea A. Tudor Pamfile // Tudor Pamfile. – 1928. – № 7-12. – A. 6. – P. 48 – 49.
[10] Ruxăndoiu P. Folclorul literar în contextul culturii populare româneşti. – Bucureşti: Grai şi suflet – Cultura Naţională, 2001. – C. 23.
[11] Кон И.С. Этнопсихология // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С. 109 – 110.
[12] Вундт В. Психология народов. – М.-СПб., 2002. – 864 с.
[13] Chiţimia I.C. Folcloriştii şi folcloristica ..., вказ. праця. – С. 69.
[14] Vrabie G. Folcloristica română. Evoluţie ..., вказ. праця. – С. 30.
[15] Bârlea O. Istoria folcloristicii româneşti ..., вказ. праця. – С. 176 – 178.
[16] Там само. – С. 176.
[17] Hasdeu B.P. Principii de filologie comparativă ario-europeană cuprinzând grupurile indo-perso-tracic, greco-italo-celtic şi leto-slavo-germanic cu aplicaţiuni la istoria limbii române. Curs ţinut de Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti. – Bucureşti: Tip. Thiel & Weiss, 1875. – T. 1. – 108 p.; Haşdeu B.P. Balada poporană "Cucul şi turturica" în România, Persia şi Francia // Columna lui Traian.– Bucureşti. – 1877. – an. VIII. – P. 301 – 303; Haşdeu B.P. Povestea numerelor la români, la slavi, la franceji, la evrei // Haşdeu B.P. Cuvinte din bătrâni. – Bucureşti: Noua Tipografie Naţională, 1879. – Vol. II. – P. 500 – 620; B.P.Hasdeu Palpitaţiunile copilei. Notiţă de literatură comparativă // Columna lui Traian. – 1876. – A. VII. – P. 335 – 336.
[18] Chiţimia I. Simion Florea Marian – valorificator a culturii populare // Chiţimia I.C. Folcloriştii şi folcloristica românească. – Bucureşti: Editura Academiei Republicii România, 1968.– P. 159 – 191; Datcu I. Dicţionarul ..., вказ. праці. – т. 1. – С. 306 – 309.
[19] Vulcănescu R. Etnologia // Istoria ştiinţelor ..., вказ. праця. – С. 22.
[20] Vrabie G. Folcloristica română. Evoluţie ..., вказ. праця. – С. 134 – 143; Datcu I. Dictionarul ..., вказ. праця. – Т. 1. – С. 307.
[21] Densuşianu O. Folclorul. Cum trebuie înţeles // Viaţă nouă. – Bucureşti. – 1909. – A. V. – № 19. – P. 377 – 382; № 20. – P. 397 – 401; № 21. – P. 427-431; № 22. – P. 439 – 444; Densuşianu O. Folclorul. Cum trebuie

înţeles // Densuşianu O. Flori alese. – Bucureşti, 1966. – P. 43 – 45.
[22] Densuşianu O. Folclorul. Cum trebuie înţeles // Densuşianu O. Flori alese. – Bucureşti, 1966. – P. 45.
[23] Sbiera I.G. Contribuiri pentru o istorie socială cetăţenească, religionară bisericească şi culturală literară Românilor de la originea lor încoace până în iulie 1504. – Cernăuţi: Tipografia universitară a lui R.Eckhardt, 1906. – C. 86, 784.
[24] Sbiera I.G. Precuvântare // Sbiera I.G. Poveşti poporale româneşti. Din popor luate şi poporului date. – Cernăuţi: Tipografia arhiepiscopală, 1886. – C. I.
[25] Fotea M. Simeon..., вказ. праця. – С. 65.
[26] Там само. – С. 66.
[27] Mesnil M. Aspecte metodologice ..., вказ. праця. – С. 20.
[28] Marian S.F. Nunta la români: Stidiu istorico-etnografic comparativ / Ediţie critică de T.Teaha, I.Şerb, I.Ilişiu, Text stbilit de T.Teaha. – Bucureşti: Grai şi suflet – Cultura naţională, 1995. – C. 96. 205 – 216, 273 – 278, 388 – 392, 570 – 594.
[29] Marian S.Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediţie îngrijită şi întroducere de I.Datcu. – Bucureşti: Editura “Grai şi Suflet – Cultura Naţională, 2001. – Vol. III. – C. 129 – 132.
[30] Marian S.F. Nunta..., вказ праця. – С. 159, 441 – 456, 352.
[31] Там само. – С. 234.
[32] Gorovei A. Indice analitic şi alfabetic al celor 25 de volume din revista de folclor Şezătoarea (1892-1929). – Fălticeni, 1931. – C. 5.
[33] Lăudat I.D. Artur Gorovei folclorist // Limbă şi literatură. – Bucureşti. – 1965. – Vol. X. – P. 299;
[34] Gorovei A. Din psihologia ţăranului român. Datinile şi credinţele flăcăilor şi fetelor noastre din ţară în preajma dragostei şi însurătoarei. – Bucureşti: Ramuri, 1909.
[35] Gorovei A. Partea sufletului. Un vechi obiceiu, juridic al poporului român. – Fălticeni, 1925. – 34 p.
[36] Pamfile T. Povestea lumii de demult: După credinţele poporului român.– Bucureşti, 2002. – C. 42.
[37] Sadoveanu M. Tudor Pamfile // Opere. – Bucureşti: Editura pentru literatură, 1964. – Vol. 19. – P. 216 – 219.
[38] Mehedinţi S. Amintiri despre Tudor Pamfile // Tudor Pamfile. – 1928. – № 7-12. – A. 6. – P. 36 – 37.
[39] Gorovei A. Tudor Pamfile // Tudor Pamfile. – 1928. – № 7-12. – A. 6. – P. 40.
[40] Lascarov-Moldovanu O. Tudor Pamfile // Tudor Pamfile. – 1928. – № 7-12. – A. 6. – P. 52.
[41] Culea A. Tudor Pamfile // Tudor Pamfile. – 1928. – № 7-12. – A. 6. – P. 48 – 49.
[42] Marian S.F. Apel pentru culegerea obiceiurilor legate de ornitologie // Amicul familiei. – 1879. – P. 115 – 116; 1880. – P. 226 – 227; Observatoriul. – 1879. – P. 158 – 162; 1880. – P. 235 – 236; Familia. – 1880. – P. 313, 361; 1882. – P. 230 – 231; Siedietoarea. – 1879. – P. 57-63; Telegraful român. – 1880. – P. 339 – 340; Marian S.F. Domnilor şi fraţilor de la sate // Familia. – 1874. – a. V. – P. 57 – 63; Gorovei A. Instrucţiuni şi chestionar pentru culegerea mŕterialului de folclor. – Bucureşti: Ministerul Instrucţiunii, 1904.
[43] Dan D. Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic şi folcloric. – Cernăuţi, 1899. – 37 c.
[44] Dan D. Armenii orientali din Bucovina. – Cernăuţi: Tipografia şi Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1891.– 45 c.
[45] Dan D. Ţiganii din Bucovina. – Cernăuţi: Tipografia şi Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1892. – 32 c.
[46] Dan D. Lipovenii din Bucovina – Cernăuţi: Tipo-Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1894. – 43 c.
[47] Dan D. Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic şi folcloric. – Cernăuţi, 1899. – 37 c.
[48] Dan D. Armenii orientali din ..., вказ. праця. – С. 41.
[49] Dan D. Evreii din ..., вказ. праця. – С. 7.
[50] Dan D. Rutenii din ..., вказ. праця. – С. 16.
[51] Voevidca A. Cântece populare din Bucovina (Ediţie îngrijită de V.Nicolescu şi C.Rădulescu-Pascu). – Bucureşti: Editura muzicalr, 1990. – 326 p.

Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ
Київ

ТЕОРІЯ СОЦІАЛІЗАЦІЇ В РОБОТАХ ПРЕДСТАВНИКІВ ПСИХОЛОГОАНТРОПОЛОГІЧНОГО НАПРЯМУ "ЕТНОГРАФІЯ ДИТИНСТВА"

Психологічна антропологія – міждисциплінарна область досліджень, що сформувалася у взаємодії та предметному полі психологічної та антропологічної науки. У 1920 – 1930-х роках в США виник науковий напрям досліджень "культура і особистість", що з 1961 року отримав назву "психологічна антропологія".

Найбільш ємко сутність психологічної антропології як взаємодії "між антропологічними проблемами і психологічними теоріями, що співіснують з цими проблемами", сформулював американський дослідник Ф.К.Бок[1].

Однією з наукових проблем цього напряму стало порівняльно-культурне вивчення процесів соціалізації дитини, те, що згодом в радянській науці (з легкої руки відомого дослідника І.С.Кона) було названо терміном "етнографія дитинства".

Поруч з іншими аспектами вивчення світу дитинства (як-то, дитячої субкультури, психофізіологічних особливостей розвитку дитячого організму, етології дитячого віку тощо) одне з центральних місць в роботах психологічних антропологів посіло вивчення процесів соціалізації, енкультурації дитини від самого народження і аж до входження її в якості повноправного та повноцінного члена людської спільноти.

На думку російського дослідника А.Беліка, етнографія дитинства в зарубіжній науці виступає важливою теоретичною проблемою, предметом міждисциплінарного аналізу, а також об'єктом різних підходів та епістемологічних спрямувань різноманітних дослідницьких напрямів[2].

У цій статті зупинимося на деяких моментах, пов'язаних з історіографією дослідження проблем соціалізації, основних теоретичних підходах та методологічних настановах, що стосуються даного питання в зарубіжному науковому дискурсі, зокрема, психологічній антропології.

Перш за все, звернемося до аналізу деяких праць представників напряму "культура і особистість". В його межах фактично вперше постало питання про специфіку відтворення культури в дитячому віці, що давало ключ до розуміння як формується, витворюється національний характер на прикладі розгляду становлення та розвитку людини конкретної етнічної спільноти – репрезентатора "базової" чи "модальної" особистості.

Тобто, тут мова йшла про вивчення так би мовити віддалених результатів соціалізації, тобто властивого культурі взаємозв'язку між методами виховання дитини та характером дорослої людини, що, як відомо, було вихідною проблемою теорії "культура та особистість"[3].

У 1920 – 40-х рр. процеси дорослішання та соціалізації стають предметом самостійних монографічних польових досліджень видатних етнографів сучасності: Б.Малиновського, М.Мід, К. Дюбуа, Р.Фермса, М.Фортеса, Д.Уайтінга та багатьох інших[4].

Ці перші монографічні розвідки були присвячені, зокрема, вивченню автохтонних, традиційних культур північноамериканських індіанців, народів Африки та Океанії тощо.

Загалом кажучи, із 30-х рр. XX ст. дитинство стає однією з найважливіших функціональних частин в дослідженні культурних систем різноманітних народів.

Беззаперечним лідером в цій області дослідження культур став вищезгаданий етнопсихологічний напрям "культура і особистість". Дитинство почали розглядати в якості феномену, вивчаючи який в спрощеному вигляді, але зі специфічно-культурних позицій, можна було

© Андрій Забловський

побачити світ "дорослої" культури. Особливості процесів, що відбуваються в дитинстві, мають фундаментальне значення для відтворення та континуїтету, тяглості культурної традиції. Фактично, вивчаючи процеси, що мають місце в дитинстві в самих різноманітних формах, ми кожного разу присутні під час індивідуального акту народження культури[5].

Вивчення періоду дитинства в житті людини привело дослідників до вироблення двох концептуальних позицій, в межах яких вони намагалися описати способи та специфіку відтворення культури. Перша з них – "нативізм", пов'язувалась з розумінням того, що становлення та розвиток культури здійснюється за рахунок розгортання генетичних задатків індивіда. Другий підхід, поширений і більш обґрунтований, розглядав дитинство як форму засвоєння культурних стереотипів, підкреслюючи при цьому суттєву роль зовнішніх впливів. В особливостях дитинства виявляється вплив культурної традиції, формування навичок в процесі діяльності. Ця позиція в інтерпретації дитинства як культурного феномену отримала назву "емпіризм"[6].

Не маючи можливості в межах однієї статті предметно і докладно зупинитися на висвітленні теорії соціалізації в психологічній антропології, розглянемо деякі праці, що репрезентують дане питання в його практичній та теоретичній іпостасі.

Найбільший вплив на розвиток етнографії дитинства, як ми вже вище зазначали, безумовно здійснила американська дослідниця, учениця Боаса, Маргарет Мід (1901 – 1978). Передусім, вона була першим етнографом для якої світ дитинства став основним і головним предметом дослідження. Її польова етнографічна робота на Самоа (1924 – 1925), островах Адміралтейства (1928 – 1929, 1953, 1965, 1966, 1967 рр.), Новій Гвінеї (1930 – 1933), індонезійському острові Балі (1936 – 1939), що втілилася згодом у низку монографічних досліджень, відкрила науковому загалу зовсім нові і незвичні стилі та методи виховання, соціалізації у різних народів світу.

У своїх перших двох книгах – "Дорослішання на Самоа. Психологічне дослідження примітивної юності для Західної цивілізації" (1928)[7] та "Як ростуть діти на Новій Гвінеї. Порівняльне дослідження примітивного виховання" (1930)[8], що стали логічним результатом узагальнення зібраного в польових умовах емпіричного матеріалу, Маргарет Мід зарекомендувала себе в якості вченого-новатора. Вона вперше в етнографічній літературі вдалася до методу фіксації дитячих думок та реакцій у формі довільного малюнку – зібрала 32 тис. таких зразків. Це у свою чергу, згодом дало її можливість критично переосмислити теорію Леві Брюля про "прелогічне мислення дикунів" та аналогічні ідеї теорії Піаже, котрий зближував психіку дитини з психікою первісної людини, а також відкинути думку про вроджену анімістичність дітей.

Висновок, до якого вона приходить в результаті безпосередніх своїх обсервацій, спостережень та накопичення відповідного матеріалу, полягає у тому, що наділення дітьми певних предметів рисами антропоморфності, їхня анімізація обумовлена насамперед культурними детермінантами, тим соціалізаторським середовищем, в якому відбувається зростання та виховання індивіда[9].

Крім того, вже ці перші її праці показали методологічну спрямованість досліджень світу дитинства – робити не простий опис екзотичних звичок далеких народів, але й намагатися теоретично осмислити емпірично-накопичений матеріал. При цьому вона, на відміну від фройдистів, доводила, що дитинство не є творцем (деміургом) культури, а, навпаки, культурна традиція, характер соціонормативної культури того чи іншого народу визначає зміст та наповненість феномену дитинства.

Саме порівняльне вивчення цілей, засобів та методів виховання дітей, на думку Маргарет Мід, дає можливість зрозуміти не тільки специфіку кожної окремої культури, але й дозволяє глибше проникнути у предмет дослідження і відповідно скоригувати наші власні методичні задуми щодо адекватного вивчення проблем соціалізації, під яким дослідниця розуміла соціальне навчання взагалі[10].

Моделі соціалізації, характерні для того чи іншого народу, М.Мід намагалася описати у типології культур, в якій вона виділяла постфігуративні, кофігуративні і префігуративні культурні типи.

Перший, постфігуративний тип культури – характеризується тим, що діти, передусім, вчаться у своїх попередників (притаманний представникам традиційних суспільств). Другий – кофігуративний – де діти та дорослі вчаться у своїх однолітків. І нарешті, префігуративний тип – дорослі також вчаться у своїх дітей, що характерно саме для нашого часу[11].

За словами М.Мід, “префігуративна культура – це така культура, де кожна зміна відбувається настільки повільно і непомітно, що діди, тримаючи на руках новонароджених онуків, не можуть уявити собі для них ніякого іншого майбутнього, відмінного від їх власного минулого”[12].

При чому, така спадковість, континуїтет в кожній культурі залежить від одночасного проживання в ній щонайменше представників трьох поколінь. Тому, на думку вченої, для постфігуративної культури особливо характерна її генераційність[13].

Важливе місце в межах конкретної культурної конфігурації, відома дослідниця відводила генераційним (віковим, поколінним) та гендерним аспектам в процесі соціалізації.

Так, зокрема, в роботі “Стать і темперамент у трьох примітивних суспільствах” (вперше видана у 1935 р.) Мід значну увагу приділила вивченню відмінностей у стилях соціалізації хлопчиків та дівчаток, проблемі диференціації гендерних ролей, аналізу існуючих в культурах стереотипів маскулінності та фемінінності, статевої стратифікації в цілому[14].

У цьому монографічному дослідженні на прикладі розгляду трьох груп племен: гірських арапешей, мундугуморів та чамбулі вона робить висновки про характер та рівень співвідношення соціальних типів та гендерних ознак. Встановлені кореляції на підставі узагальнення відповідного емпіричного матеріалу з життя цих автохтонних культур, приводять Мід до думки про культурну детермінованість того чи іншого соціального типу (характеру) людських спільнот. За її словами, “відмінності між індивідами членами різних культур, як і відмінності між індивідами всередині однієї і тієї ж культури, майже повністю зводяться до відмінностей в умовах їхнього життя, особливо в ранньому дитинстві, причому форма, в котрій реалізуються ці умови, детермінована культурою. Саме такі стандартизовані особистісні відмінності між статтями: вони є породженням культури, вимогам якої вчиться відповідати кожне покоління чоловіків та жінок”[15].

При цьому, вона не просто фіксувала відмінності у поведінці та соціалізації хлопчиків і дівчаток, але й показувала їх соціально-структурні і культурні детермінанти, що раніше традиційно “списувалися” лише на існуючі універсальні властивості біологічного статевого диморфізму.

Апелюючи до соціокультурної природи рис маскулінності та фемінінності людини, Маргарет Мід певною мірою ігнорує їх біологічну основу. Хоча, справедливо кажучи, навіть звернення до культурної та біологічної природи гендерних відмінностей не дасть нам вичерпної відповіді на питання про характер та специфіку цього явища.

Однак, як відзначав відомий російський дослідник І.С.Кон, “ствердження, що так звані маскулінні та фемінінні властивості не походять безпосередньо з природи статевих відмінностей, а відображають нормативні уявлення та особливості способу життя різноманітних суспільств, було, безсумнівно, новаторським і прогресивним”[16].

Крім того, в контексті аналізу проблем, пов’язаних з гендерною соціалізацією, важливою з точки зору методології дослідження була її відмова від андроцентричного підходу, тобто схильності розглядати та сприймати в якості норми передусім чоловічу поведінку.

Зрозуміло, що її дослідження не були позбавлені теоретичних хиб та невідповідностей, на що свого часу наголошував І.С.Кон. Серед них він виділяв, зокрема, такі: методологічну вразливість польових досліджень, схильність до широких узагальнень, ігнорування принципу історизму, не врахування інших факторів соціобілогічного характеру, превалювання описової методики при написанні робіт тощо[17].

Як би там не було, це не применшує ролі М.Мід у становленні та розвитку етнографії дитинства як самобутнього напряму наукового дослідження, розробки теорії та практики кроскультурного вивчення моделей соціалізації у різних народів світу.

Серед теоретичних розробок, що мають безпосереднє відношення до зазначених вище питань, варто також виділити роботу М.Херсковіца “Культурна антропологія”[18], що у стиснутому вигляді репрезентує його попередню велику працю “Людина та її творіння” (1948).

Розглядаючи в цій праці проблему співвідношення культури та людини, співвідношення понять “суспільство” та “культура”, М.Херсковіц, як один з теоретиків концепції так званого “культурного релятивізму”, аналізує процес формування людини крізь призму розгляду двох вихідних понять: “соціалізації” та енкультурації”. Під соціалізацією дослідник, зокрема, розу-

мів спосіб входження в суспільство, енкультурацією – в культуру. При цьому Херсковіц зазначав, що соціалізація у людей проходить набагато складніше, аніж у тварин. Соціалізація у нього – частина процесу залучення людини до традицій в економіці, психології, релігії, естетиці тощо.

Поруч з соціалізацією, як ключовою категорією у своїй концепції антропології він оперує вже згаданим поняттям "енкультурація", вперше вводячи його до наукового обігу у вищезгаданій праці "Людина та її творіння"[19]. Основний зміст цього процесу він вбачає у тому, що індивід засвоює традиційні способи мислення та дії, що, у свою чергу, утворюють, конституюють культуру і які відрізняють його суспільство від інших людських груп[20].

Процес енкультурації, що носить доволі складний та комплексний характер, починається ще в ранньому дитинстві, з набуттям навичок харчування, сну, їжі тощо. Однак вчений не обмежується лише дитинством, навчання, вдосконалення продовжується й в дорослому стані і припиняється фактично зі смертю конкретного індивіда.

Тому й не дивно, що Херсковіц в енкультурації виділяє два рівня (чи періоди): дитинство та зрілість. На першому етапі людина має засвоїти попередній етнокультурний досвід. Причому, на цьому рівні людина виступає, на його думку, скоріше об'єктом, аніж суб'єктом енкультурації. Саме в дитинстві за допомогою процесів енкультурації забезпечується стабільність культури шляхом задіяння механізмів трансмісії, передачі відповідної етнокультурної інформації.

У свою чергу, другий етап енкультурації, що співвідноситься з процесом психофізіологічного дорослішання (зрілістю) людини, характеризується можливістю вибору для неї перетворитися з пасивного сприймача на активного перетворювача свого життєвого середовища (формування своєї поведінки та засобів спілкування з навколишнім середовищем). Саме взаємодія цих двох рівнів, на думку Херсковіца, забезпечує нормальне функціонування та розвиток культур[21].

В цілому ж, засвоєння діяльнісної, поведінкової сторони культури, а також різноманітних аспектів духовності під час енкультурації, дослідник вважав основним ланцюгом своєї концепції. Окрім того, завдяки енкультурації, як він вважав, досягається відтворення "культурної людини", а разом з нею й культури загалом.

Крім того, важливим методологічним моментом, своєрідною пізнавальною настановою при застосуванні моделі енкультурації для нього була необхідність уникнення етноцентризму, розгляду крізь призму свого культурного середовища етнологічних традицій різних народів світу.

Однак, у Херсковіца ми не знайдемо чіткої межі між двома цими поняттями, занадто близько вони знаходяться одне до одного в методологічному відношенні.

Проте, така термінологічна неясність не применшує значення його антропологічної концепції культури, а також спроб предметно проникнути та проаналізувати специфіку процесів відтворення та наслідування культури на рівні розгляду категорій соціалізації та енкультурації як вихідних у розумінні цієї проблеми.

Що ж стосується власне терміну "енкультурація", запропонованого Херсковіцом, то у ньому відбилася, зокрема, тенденція до несприйняття більшістю культурних антропологів соціологічного терміну "соціалізація" і прагнення знайти йому належний відповідник, що б враховував культурний, передусім, когнітивний контекст досліджуваних явищ. Варто також згадати, що приблизно в той же час відомий культуролог Клайд Клакхон запроваджує поняття "культуралізація"[22], яке мало схоже з енкультурацією функціональне та смислове навантаження.

Однак при цьому зауважимо, що, використовуючи услід за Херсковіцом поняття енкультурації, дослідники зіштовхуються з серйозними труднощами під час спроб відмежувати його від поняття соціалізації, тим більше що й останній термін має багато тлумачень. Так, М.Мід під соціалізацією розуміє, як вище було зазначено, соціальне навчання взагалі, а енкультурацію розглядає як "реальний процес навчання, як він відбувається в специфічній культурі"[23]. Крім того, вона розглядає енкультурацію в термінах комунікації та інформаційної теорії, в якій виховання розуміється як процес комунікування дітям культури, закодованої в експліцитних та імпліцитних повідомленнях в словах та поведінці дорослих. У свою чергу, японський дослідник Д.Матсумото бачить різницю між двома цими поняттями у тому, що "соціалізація, як

правило, більше стосується процесів і механізмів, за допомогою яких люди пізнають соціальні і культурні норми", а енкультурація – "продуктів процесу соціалізації – суб'єктивних, базових, психологічних аспектів культури"[24].

Хоча дослідники з різних точок зору розмежовують ці поняття, вони сходяться в одному: у підкресленні більшої універсальності соціалізації і більшої специфічності енкультурації. Проте, якщо розглядати розвиток окремого індивіда, то стає очевидним, що в цьому процесі досягається специфічна для певної культури соціалізація та загальна енкультурація.

До того ж, в сучасній соціогуманітарній науці все більше схиляються до того, щоб розглядати соціалізацію та енкультурацію як два аспекти єдиного за своєю природою та спрямуванням процесу входження індивіда в соціокультурну систему[25].

У наш час в етнопсихології та інших суміжних з нею науках використовується ще одне поняття – "культурна трансмісія", що включає процеси енкультурації та соціалізації і являє собою механізм, за допомогою якого етнічна група "передає себе у спадок" своїм новим членам, передусім дітям[26]. Використовуючи культурну трансмісію, група може зберегти свої особливості в наступних поколіннях за допомогою основних механізмів навчання (learning and teaching). Зазвичай, дослідники виділяють три різновиди трансмісії:

– вертикальна трансмісія, в процесі якої культурні цінності, вміння, вірування і т.п, передаються від батьків до дітей;

– горизонтальна трансмісія, коли від народження до дорослості дитина засвоює соціальний досвід і традиції культури у спілкуванні з однолітками;

– "непряма" (oblique) трансмісія, під час якої індивід навчається в спеціалізованих інститутах соціалізації (чоловічих домах, таємних союзах, школах, вузах тощо), а також на практиці, у оточуючих його окрім батьків дорослих (родичів, старших членів спільноти, сусідів і т.п.)[27].

Розвиваючи цю схему, американські культурні антропологи на чолі Г.Барі виділили декілька агентів соціалізації (соціалізаторів), які розрізняються за характером впливу на дитину:

опікуни, які доглядають за дитиною, задовольняючи його фізичні та емоційні потреби; авторитети, на власному прикладі прищеплюють дитині культурні цінності та норми; дисциплінатори, які розподіляють покарання; вихователі, цілеспрямовано навчають дитину, передають йому відповідні знання та навички; компаньйони, які беруть участь у спільній з дитиною діяльності на основі більш менш рівних засадах; співмешканців, які проживають в одному помешканні з дитиною[28].

При цьому, очевидним є той факт, що ніколи не було і не може бути культурно недетермінованої "спільної ієрархії ступеню впливу соціальної значущості соціалізаторів"[29].

Одним з прикладів практичного наповнення згаданої схеми став розгляд Г.Барі та його співробітниками питань, пов'язаних з гендерною чи статеворольовою соціалізацією. Зокрема, це знайшло свій вияв у зверненні до проблем вивчення підліткових ініціацій, аналізі відмінностей у способах соціалізації хлопчиків та дівчаток, а також чоловічих та жіночих функцій у вихованні. Під час своїх досліджень вони прийшли до висновку, що незалежно від статі і віку дитини, функції догляду за нею значною мірою здійснюють жінки, тоді як дисциплінаторами є, як правило, чоловіки[30].

Підсумовуючи цей невеликий історіографічний огляд праць присвячених соціалізаційній проблематиці в психологічній антропології, зазначимо наступне.

У межах галузі "етнографія дитинства" виникає два напрями, що мали особливу важливість для вивчення соціалізації. Перший, усвідомлення ролі соціалізації як механізму культурної трансмісії, привело до вивчення соціалізації в якості однієї з найважливіших частин культури будь-якої досліджуваної групи. Другий напрям має справу з наслідками соціалізації для особистості. Якщо соціалізація продукує відповідність із специфічними культурними вимогами, то чи продукує вона також відповідність з характеристикою модальної (базової) особистості окремої групи? Це питання стало основним предметом вивчення таких дослідників як Р.Бенедикт, А.Кардінер, М.Мід і т.п. Завдяки їх впливу він став центральним для багатьох культурних антропологів.

Отож, соціалізація стала розглядатися як енкультурація чи міжпоколінна трансмісія культури, як набуття навичок адекватно реагувати на вимоги соціального середовища, як навчання виконанню соціальної ролі та соціальній взаємодії. Такий підхід був ближчий до соціоло-

гічного трактування явищ, пов'язаних з етнографічним вивченням проблематики дитинства та юності.

З погляду антропологів, які розглядають людину передусім як культурно детерміновану істоту, основною проблемою людського життя є збереження та наступність різних культурних моделей, їх трансмісія з покоління в покоління. Виходячи з цього, енкультурація стала розглядатися як автоматичний процес абсорбації, в якому дитина є tabula rasa, котрий пізнає культуру тільки завдяки контакту з останньою. Стало вважатися, оскільки її зовнішнє середовище культурно детерміноване і оскільки вроджена структура особистості дитини усюди одна й та ж сама, і вона сприятлива для сприйняття культурних моделей, діти абсорбують культуру в усіх аспектах її досвіду.

---

[1] Белик А.А. Психологическая антропология – поиски синтеза в науках о человеке // Советская этнография. – 1990. – № 6. – С. 152.
[2] Белик А.А. Психологическое направление в этнологии США. От исследований "культура и личность" к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде. – М., 1989. – С. 194 – 195.
[3] Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М. – Екатеринбург, 2000. – С. 102 – 103.
[4] Кон И.С. Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии // Этнография детства. Историографический очерк. – М., 1983. – С. 15.
[5] Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. – М., 1999. – С. 107 – 108.
[6] Там само. – С. 109.
[7] Mead M. Coming age in Samoa. – New York, 1963.
[8] Mead M. Growing up in New-Guinea. A comparative study of primitive education. – London, 1942.
[9] Mead M. An investigation of the thought of primitive children with special reference to animism // Journal of the Anthropological Institute. – Vol. 62, 1932, January-June.
[10] Mead M. Socialization and enculturation // Current anthropology. – Vol. 4. – 1963. – P. 184.
[11] Мид М. Культура и мир детства. – М., 1988. – С. 322.
[12] Там само. – С. 322.
[13] Там само. – С. 325.
[14] Mead M. Sex and temperament in three primitive societies. – London, 1997.
[15] Там само. – P. 191.
[16] Кон И.С. Маргарет Мид и этнография детства // М. Мид. Культура и мир детства. – М., 1988. – С. 411.
[17] Кон И.С. Ребенок и общество. (Историко-этнографическая перспектива). – М., 1988. – С. 17.
[18] Herskovits M. Cultural anthropology. – New York, 1955.
[19] Herskovits M. Man and his works. The science of Cultural Anthropology. – New York, 1948.
[20] Herskovits M. Cultural anthropology. – New York, 1955. – P. 326 – 327.
[21] Там само. – P. 325, 327, 454.
[22] Николаев В.Г. Инкультурация // Культурология. XX век. Энциклопедия. – Т. 1. – СПб., 1998. – С. 251.
[23] Mead M. Socialization and enculturation // Current anthropology. – Vol. 4. – 1963. – P. 184.
[24] Matsumoto D. Culture and psychology. People around the world. – Pacific Grove, 1996. – P. 78.
[25] Николаев В.Г. Социализация // Культурология. XX век. Энциклопедия. – Т. 2. – СПб., 1998. – С. 219.
[26] Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology: Research and applications. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 17.
[27] Стефаненко Т.Г. Вказ. праця. – С.105.
[28] Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshall C. Agents and techniques for Child Training: Cross-Cultural codes 6. – Ethnology. – V. 16. – 1977. – № 2.
[29] Кон И.С. Вказ. праця. – С. 148.
[30] Barry III H., Bacon M.K. and Child Y.L. A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization // The Journal of Abnormal and Social Psychology. – vol. 55. – 1957. – November; Barry III H. and Paxcon L.M. Infancy and Early Childhood: Cross-Cultural Codes 2 // Ethnology. – Vol. 10. – 1971; Schlegel A. and Barry III H. Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code // Ethnology. – Vol. 18. – 1979.

Оксана ЛУК'ЯНЕНКО
Київ

СТАТУС ЧОЛОВІКА У СІМЕЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

У сучасній зарубіжній та вітчизняній соціо-антропологічній науці виділяється окремий напрям дослідження, а саме гендерна антропологія, яка займається вивченням феномену статі в суспільному житті.

Однією із найактуальніших проблем гендерної антропології є питання функцій обох статей у сімейній сфері, яка вже привертала увагу вчених. Передумови гендерних досліджень містяться в працях класиків етнографічної науки, які заклали фундамент усіх сучасних напрямів і галузей етнології та антропології. Передусім це П.Чубинський. У своїй праці "Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии" він розглянув питання різних видів робіт між чоловіками та жінками. Так, він писав, що українці вважали єдиним джерелом багатства працю на землі, бо саме вона вважалася єдиним справедливим способом для придбання права власності. Тому для успішного ведення господарства господарю необхідно мати господиню: "Без господаря двір, без господині хата плаче" – тобто чоловік - голова зовнішнього, а жінка – внутрішнього, хатнього[1]. К.Грушевська розробила анкету з питання розподілу праці між чоловіком та жінкою і на її основі написала ряд статей[2]. І.Франко також звернув увагу на питання розподілу обов'язків в бойківській сім'ї[3]. В.Охримович на основі своїх власних спостережень написав працю "Про родинну спільність в Скільських горах", де порівняв міжродинні стосунки, розглянув питання розподілу результатів праці на землі[4]. П.Литвинова-Бартош розглянула і описала структуру весілля, що дає змогу простежити роль усіх дійових осіб, зокрема батька[5].

Дослідження сімейних відносин не втрачає своєї актуальності на сьогоднішній день. Зокрема цій тематиці присвячена праця О.М.Кравець "Сімейний побут і звичаї українського народу", в якій значна увага приділена аналізу структури сім'ї та взаємовідносинам між її членами[6]. В.К.Борисенко здійснила аналіз весільної обрядовості, враховуючи регіональний і часовий чинники[7] . А.П.Пономарьов досліджував різні аспекти українського інституту сім'ї[8]. У праці Р.Чмелика представлена структура сім'ї, виконувані нею функції, а також досліджена історія розвитку української малої сім'ї[9]. Статус жінки, а також взаємостосунки жінки та чоловіка досліджено у праці львівської дослідниці О.Кісь[10] Проблемою жіночої і чоловічої сфер у сімейному житті українців займається М.Гримич, яка ґрунтовно дала аналіз проблемам власності, спадковості, звичаєво-правовим та договірно-зобов'язальним звичаєвим відносинам у селянській родині[11].

Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується зростанням інтересу до інституту сім'ї як складової людського суспільного існування.

Щоправда, більшість праць на цю тему стосується ролі жінки, матері в родинній обрядовості. В даній статті досліджуються питання функції чоловіка в господарстві малої української сім'ї; дається характеристика участі чоловіка в громадському житті та у вихованні дітей.

Сім'я – це найдавніша форма організованого людського і соціального життя, яка й на сьогодні залишається одним із основних інститутів, оскільки нагальні і складні проблеми суспільства у сфері трудових ресурсів, відродження економіки і духовності українських сіл та міст, передачі етнокультурного і соціального досвіду, історичних надбань і традицій, виховання молодого покоління значною мірою залежить від стану і перспектив розвитку сім'ї[12].

На рубежі XIX і XX століть в Україні переважала мала сім'я, що складалася з однієї шлюбної

© Оксана Лук'яненко

пари та неодружених дітей. Важливе значення для об'єктивного аналізу і глибокого розуміння структури і функцій сім'ї має врахування особливостей її функціонування в різних етнографічних регіонах України. Ці особливості найчастіше зумовлювалися географічними, соціально-економічними чинниками, локальними відмінностями в традиційно-побутовій культурі на порубіжжі з іншими етносами, де спостерігалися сильні впливи або асиміляційні процеси[13]. В етнології дослідження сімейних відносин ґрунтується на визначенні структури і функцій сім'ї. Лише виконання родиною певного комплексу функцій забезпечує її повноцінне існування як соціального інституту. У сучасній українській етнографії досить чітку класифікацію найважливіших функцій сім'ї запропонував А.Пономарьов: 1) функція природного відтворення, яка повинна підтримувати біологічну неперервність суспільства; 2) економічна, яка спрямована на створення і відтворення її матеріальних основ; 3) виховна, яка слугує для передачі дітям соціального досвіду та культурної спадщини; 4) сексуально-емоційна; 5) експресивно-рекреаційна, спрямована на моральну підтримку; 6) етнічного відтворення, яка включає формування етнічної самосвідомості та передачу етнокультурних традицій[14]. На думку Р.Чмелика, тут є певні застереження щодо черговості їх перерахування з огляду їх важливості. Кожна сім'я належить до певного підтипу організації шлюбно-сімейних відносин, і, відповідно, перелік функцій буде інакшим, деякі відмирають, інші – з'являються. Це свідчить, на думку дослідника, про їх динамічність, гнучкість і властивість швидко реагувати на найменші структурні зміни в сім'ї[15].

Досліджуючи питання статусу чоловіка в українській сім'ї, доцільно починати з його внеску у ведення господарства, оскільки економічна функція є однією з найголовніших, вона забезпечує матеріальні основи існування української сім'ї.

У малій сім'ї межі між жіночими та чоловічими роботами не такі виразні, в ній існує більша кількість спільно виконуваних робіт. Зокрема, П.Чубинський зазначав, що жінка і чоловік працювали разом під час жнив та сінокосу[16]. Специфіка малої форми української селянської сім'ї виявлялася і в спільному вирішенні питань про сімейний бюджет[17].

В основі організації виробничої діяльності української селянської сім'ї лежить статево-віковий розподіл праці. До чоловічих робіт належать обов'язки обробляти поле, виконувати необхідний ремонт у дворі, возити дрова, їздити до млина, доглядати за кіньми, плести постоли, мотузки, вози та ін.[18] До постійних обов'язкових чоловічих робіт належали, окрім вищезгаданих, догляд за худобою, пасікою, садком. Чоловік повинен ремонтувати хату, продавати хліб, трусити сажу. "Весною чоловіки орють і сіють. Влітку косять. Як спорають жито, то лущать скибовцем стерню. Це чи не найтяжчий час для селянина, бо вночі ще снопи возить. Після жита чоловіки порають біля вівса, потім коло проса і гречки. Далі молотять. Восени картоплю копають і возять додому, а буряки до заводу. Зимою чоловік їздить "під хуру" – дошки везе, жида якого до вокзалу. До млина їздить, січку ріже, жінці плаття (прання – *О.Л.*) з річки принесе в хату, порається коло худоби надворі"[19]. Тобто, чоловіку відводилися важкі фізичні роботи масштабного господарського характеру. Вважалося, що в українській малій селянській сім'ї чоловік був господарем і організатором господарства, а жінка – лише його помічником[20].

Крім своєї роботи, чоловік міг допомагати своїй дружині. Стосовно цього в українському народі існувало кілька поглядів на виконання чоловіками жіночої роботи: 1) чоловік за доброї волі може виконувати жіночу роботу; 2) чоловік за потреби може заміняти жінку в господарстві; 3) чоловік не повинен виконувати жіночу роботу. Серед селян побутував і погляд, за якого заборонялося або вважалося ганебним чоловікові виконувати жіночу роботу[21].

Самі жінки так оцінювали чоловічу допомогу: "У нас хлопці жіночого діла не роблять, бо воно їм наче не підходить. Воно у нього і в руках не так стоїть. Жінка уже зугарніше зробить чоловіче діло, тільки в неї сила мала"[22].

Важливим питанням ролі чоловіка в сім'ї є питання його юридичних функцій. В офіційних документах XIX ст. чоловік вважався домогосподарем. Термін "домогосподар" – не народний, а походить з офіційного права на позначення юридичної особи, яка представляє сім'ю передусім у виплаті податків[23]. У зв'язку з тим, що на чоловіка покладалися основні господарські функції, його найчастіше і вважали домогосподарем, який мав представляти свою родину на офіційному рівні (перед громадою).Однак питання лідерства в українській сім'ї має спе-

цифічне розв'язання. Хоч традиційно главою вважався чоловік, однак у реальному житті фактичним лідером ставав той, хто був здатним краще керувати родиною й відповідати за благополуччя її членів. То ж часто бувало так, що формально главою сім'ї є чоловік, а насправді в домі розпоряджалася жінка або ж назрілі проблеми вирішувалися спільними зусиллями. Це свідчить про демократичну спрямованість традиційної української родини на дотримання рівності взаємин, що характеризуються однаковою участю чоловіка й дружини. Тим більше, що особливістю української звичаєво-правової традиції є те, що після смерті чоловіка-домогосподаря жінка є правонаступницею[24].

Споживча підфункція української малої сім'ї полягала в обліку прибутків та в розподілі витрат із загальної каси на повсякденне життя і проведення свят. Прибутки від загальносімейного господарювання знаходилися у голови сім'ї – батька. Усі прибутки від господарства отримував голова сім'ї і вкладав їх у потреби всього господарства. Жінка окремо мала свій прибуток за яйця, кури, сало, масло й полотно. Прибутки від реалізації плодів жіночої праці належали суто господині. Гроші, які отримали дорослі неодружені діти, могли зберігатися у батька і використовуватися на потреби всієї сім'ї, а могли й бути їхньою особистою власністю. Це вже залежало від суб'єктивних чинників, але факт існування індивідуальної особистої власності на кінець XIX ст. є незаперечним[25].

Засвідчуючи юридичні права чоловіка в малій українській сім'ї, варто детальніше зупинитися на питанні спільної сімейної власності. На думку дослідників, Л.Калачова, С.Пахмана, О.Єфименко, І.Оршанського. селянська сім'я перш за все була трудовою спілкою, у якій кожний мав право на зароблену частку майна. Голова родини – батько, був лише розпорядником спільної власності і при виокремленні малих сімей та розподілі майна мав діяти за звичаєм: на вимогу сина надавав так званий "виділ"[26]. Таким чином влада господаря в селянській родині не була абсолютною, що свідчить про неможливість приналежності сімейної власності лише господареві. Це не заперечує значних його прав як розпорядника майном, управителя всієї родини[27].

Важливо означити юридичні функції чоловіка, зокрема, під час укладення шлюбу дітей. На основі вивчення весільної обрядовості можна простежити, яка роль відводилася в ній чоловіку. Варто зауважити, що жінці відводилися виключно обрядові функції, в той час як чоловіку – господарсько-майнові. Сватання – це звичаєво-правова процедура, під час якої батьки молодих укладали угоду на шлюб. Так, під час сватання чоловіки обговорювали всі аспекти шлюбу з точки зору господарської угоди. Адже сватання є однією із найважливіших складових шлюбної звичаєвої угоди: "Сватання було центральною подією,… з погляду звичаєво-юридичного: умова, укладена між батьками на ньому, вже мала певні юридичні наслідки. Щоправда, на сватанні угода тільки укладалася, а вступала в дію лише на третьому етапі шлюбно-весільного договірно-зобов'язального процесу"[28]. За спостереженням П.Литвинової-Бартош на цьому етапі чоловіки умовлялися, які і кому мають бути подарунки, хто платитиме за музики та за вінчання, який посаг дають за молодою або яке забезпечення буде їй від молодого[29]. Узагалі всі дії пов'язані з матеріальною стороною весілля контролювалися чоловіками. Адже невиконання шлюбних угод спричиняли юридичну відповідальність і вона покладалася на домогосподаря, так як неодружена молодь переважно до шлюбу не мала господарської самостійності[30].

Подекуди на самому ж весіллі чоловіки також мали свої обрядові обов'язки. У деяких місцевостях, наприклад, на Чернігівщині і в районах середньої Наддніпрянщини на весіллі старостували завжди чоловіки-свати, в які брали переважно шановних і заможних чоловіків. Інколи ці функції виконував старійшина села. Певна обрядова роль на весіллі відводилася також брату молодої, який "продавав" свою сестру молодому. Коли молодий з дружком підходили до молодої, брат виступав на перший план і не давав їм підступитися до сестри: "Не смієш так сестри одіймать! Коли хочеш узять її – купи, ми продамо! Дружко кладе гроші, торгуються, підносять брату горілку і він передає кінець хустки молодому і виходить з-за столу"[31]. При під'їзді поїзда молодого до двору молодої на воротах збиралася молодь і не пускала поїзд до двору. Свояки молодої при цьому казали: "Ми не знаємо, що ви за люди такі, що позначені – у нас таких нема; треба спитать батька, чи пускать вас у двір чи ні[32]. Але саме з прибуттям поїзда від нареченого в дім молодої починалися розвиватися обрядодії укладен-

ня шлюбу. Відбувалися зустріч зятя тещею, викуп молодої, обмін подарунками між родинами, проводи нареченої в дім чоловіка[33]. У гірських районах Бойківщини, молода при подібній обрядодії зверталася до батька з проханням відкласти весілля, заховати її в коморі від молодого чоловіка і сватів"[34], визнаючи у такий спосіб батька як голову сім'ї.

Для більшості районів Наддніпрянщини характерним було те, що намітку на молоду одягали не в її домі, а в домі молодого. Ця процедура виконувалася або ж самим молодим або його родичами[35]. Після завершення весільного циклу у молодої, під час виряджання її в дім молодого, передусім брат ніс відповідальність за цілісність скрині, приданого дівчини. "У молодого підвозять до комори скриню, молодий одчиняє двері, брат із приїжджими уносить привезене в комору, а молодий стоїть у дверях і лічить усе, що уносять"[36].

Виходячи з того, що однією з важливих функцій сім'ї є виховна, варто простежити функції чоловіка в цій традиційно "жіночій" сфері.

Специфіка малої української сім'ї полягає в тому, що основний тягар відповідальності за доглядом дітей припадав на жінку. Як писав З.Кузеля, батько, будучи зайнятим виробничою діяльністю, малолітнім дітям приділяв дуже мало уваги. Найбільше турбувалася про дітей мати[37]. Така ж сама ситуація спостерігається і сьогодні. Так, під час опитування на Черкащині одна з респонденток зазначала: "Мій чоловік каже, що весь вік проробив на тракторі і не бачив як і діти поросли. Уранці йшов на роботу вони ще спали, увечері прийде – уже сплять"[38].

Природно, "батьківські таланти" є значною мірою суб'єктивний чинник. Про це свідчить інша інформація: "Весь вік так було, що хлопці більш біля батька крутилися – то на поле, то до млина, то по господарстві разом пораються, та й учаться всьому, а дівчатка вже біля матері всю роботу роблять"[39]. Трудове виховання дітей розглядалося як основа формування особистості, підготовки майбутніх господарів і матерів. За іншими джерелами, батько починав цікавитися дитиною, коли вона вже дещо розуміла[40]. Досягнувши певного віку, син потрапляв під вплив чоловіка, який готував його до виконання функції годувальника сім'ї та її голови. Батько грав далеко чи не основну роль у покаранні дітей, як в минулому, так і тепер. Більшість опитуваних зійшлися на тій думці, що батько саме в покарально-виховному процесі мав більший авторитет ніж мати. Діти слухали батьківського слова, і у більшості сімей саме слова батька було достатньо, щоб покарати дитину, призупинити її неправильні вчинки: "Я могла налупцювати, на гречку поставить чи ремньом дать, а воно повернеться та знов шкодить. Інше діло, коли гримне батько… духу його боялись, як миші ставали"[41]. Пояснення давали просте – батьківський авторитет був більшим, оскільки батько був менше пов'язаний з дітьми, проводив з ними менше часу, а покарання матері, що була весь час коло них, здавалося не таким суворим.

Підсумовуючи вищесказане, можна зробити такі висновки:

– статус чоловіка в традиційній українській сім'ї відображався через виконувані ним функції в побутово-господарському житті, головним чином через економічну, юридично-представницьку та виховну функції.

– найважливішими є юридичні функції чоловіка, які виявлялися в тому, що чоловік був домогосподарем, був відповідальним за сплату податків й укладав шлюбну (господарчу) та інші угоди тощо. Також ця функція підсилювалася тим, що на офіційному рівні в громаді він був представником від сім'ї;

– не менш важливими є господарські функції, оскільки саме на ньому лежали обов'язки "годувальника" родини. Саме чоловік мав годувати і утримувати сім'ю. Це насамперед проявлялося в розподілі господарських обов'язків у традиційній українській малій сім'ї, де чоловіку відводилися важкі фізичні роботи;

– дещо менше – його виховні батьківські функції, особливо у відношенні малих дітей та дівчаток. Батьківське виховання розпочиналося тоді, коли дітей привчали до робіт. Саме тоді під батьківську опіку переходили хлопчики, яких починали привчати до чоловічої роботи. Але незважаючи на меншу роль батька у вихованні, батьківське слово в сім'ї часто мало вирішальне значення;

– менш важливими були також обрядові функції чоловіка. Вони головним чином зводилися до господарських обрядодій. Чоловік заключав шлюбну угоду , яка носила господарський характер і за невиконання якої на нього покладалась юридична відповідальність, керував

усіма господарсько-грошовими справами на весіллі. Тобто можна сказати, що в обрядовій сфері був певний розподіл – в обрядовому комплексі на перший план виходила жінка, а юридично-договірному комплексі першість належала чоловіку. Так як саме він був представником сім'ї перед громадою.

Досліджувана тема ніяк не вичерпується поданою статтею, бо має свою перспективу в подальших етносоціологічних дослідженнях.

---

[1] Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // "Записки Императорского Русского Географического Общества по отделу этнографии". – СПб., 1868. – Т. II. – С. 681.
[2] Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1927. – Вип. 1 – 3. – С. 9-45; Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первісному суспільстві // Там само. – К., 1929. – Вип. 1. – С. 24 – 33.
[3] Франко І. Вибрані статті про народну творчість. – К., 1955. – С. 113.
[4] Охримович В. Про родинну спільність в Скільських горах // Народ. – 1890.
[5] Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці, в Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1900. – Т.III. – С. 70 – 173.
[6] Кравець О.М. Сімейний побут і звичаї українського народу. – К., 1966. – 197 с.
[7] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – 190 с.
[8] Пономарев А. . Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине. – К., 1989. – 320 с.
[9] Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. – Львів, 1999. – 142 с.
[10] Кісь О. Подружні стосунки у традиційній українській сім'ї (до питання егалітарності) // Етнос. Культура. Нація. – К.-Дрогобич., 1999. – С. 70 – 77.
[11] Гримич М. Інститут власності у звичаєво-правовій культурі українців XIX – початку XX ст. – К., 2004. – 587 с.
[12] Чмелик Р. Вказ. праця. – С. 3.
[13] Там само. – С.27.
[14] Пономарев А. Вказ. праця. – К., 1989. – С. 211 – 212.
[15] Чмелик Р. Вказ. праця. – С. 79.
[16] Чубинский П. Вказ. праця. – С. 8.
[17] Чмелик Р. Вказ. праця. – С. 101.
[18] Чубинский П. Вказ. праця. – С.8.
[19] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (Далі – ІМФЕ). – Ф 1-3 дод. – Спр. 337. – Арк. 3.
[20] Чмелик Р. Вказ. праця. – С.101.
[21] Центральний державний історичний архів у Києві. – Ф. 2205. – Оп. 1. – Спр. 49.
[22] ІМФЕ. – Ф. 1-3 дод. – Спр. 232. – Арк. 9.
[23] Гримич М. Вказ. праця. – С.167.
[24] Там само. – С. 190.
[25] Івановська О. Звичаєве право в Україні: Етнотворчий аспект. – К., 2002. – С. 100.
[26] Оршанский О. Народный суд и народное право // Исследование по русскому праву обычному и брачному. – СПб., 1879. – С. 75 – 77.
[27] Гримич М. Вказ. праця. – С. 169.
[28] Там само. – С. 383 – 384.
[29] Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 83.
[30] Гримич М. Вказ. праця. – С. 374.
[31] Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 97, 121.
[32] Там само. – С. 117.
[33] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С.96.
[34] Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. // "Этнографическое обозрение". – М., 1891. – Кн. IX. – С.92.
[35] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С.97.
[36] Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 111.
[37] Кузеля З. Дитина в звичаях та віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1907. – Т. 9. – С. 3.
[38] Зап. автор від Братанич Л.Т у с. Гамарня, Канівського р-ну, Черкаської обл. – 2004.
[39] Зап. автор від Середи М.У.у с. Гусачівка, Обухівського р-ну, Київської обл. – 2004.
[40] Дерлиця М. Селянські діти // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 127.
[41] Зап. автор від Шпак Н.Д. у с. Григорівка, Обухівського р-ну, Київської обл. – 2004.

Юлія КРИКУН
Київ

ДІЯЛЬНІСТЬ "КОМІСІЇ ДЛЯ ВИУЧУВАННЯ ЗВИЧАЄВОГО ПРАВА УКРАЇНИ" В 1920 – 1930-х РОКАХ

В 1920-х – на початку 1930 років в українській науці етнологія посідала одне з пріоритетних місць. Саме в цей час, внаслідок розсилання програм до різних регіонів України, українськими етнографічними центрами було створено досить великий архівний матеріал, в якому були відображені найрізноманітніші етнографічні явища, дані з етнокультури України. Варто також підкреслити, що саме в цей час було розпочато комплексне збирання матеріалу зі звичаєвого права українців.

Вивченням цих проблем займалося небагато етнографів-науковців. Зокрема, В.К.Борисенко, оцінюючи період 20-х років XX століття, зазначає, що в цей час українськими етнографами приділялося багато уваги методиці етнологічних досліджень, розроблялися програми, анкети, обговорювалися наукові доповіді, організовувалися експедиції та відрядження. Разом з тим вона констатує, що за радянського часу тема про етнографічні осередки в Україні у 1920 – 1930-ті рр. була суворо табуйована[1].

Дослідженням цього періоду, а головне вивченням звичаєвого права українців займається М.В.Гримич[2], яка прогалини у вивченні теми пояснює тим, що традицію, розпочату ще в XIX ст. П.Чубинським, О.Єфименко, О.Кістяківським, І.Франком та іншими визначними етнографами, і успішно продовжену в 1920 – 1930-х роках, було перервано за радянських часів[3]. Діяльність наукових етнографічних центрів цього періоду вивчає також Г.А.Скрипник[4]. З вчених, які займаються вивченням звичаєвого права варто назвати І.Б.Усенка[5].

Автор статті ставить собі за мету на основі, передусім, архівних документів та опублікованих досліджень, розкрити діяльність "Комісії для виучування звичаєвого права ВУАН", яка першою розпочала систематично, комплексно вивчати звичаєве право України та її значення для української етнографічної науки.

До революції 1917 р. в Україні не було систематичних досліджень звичаєвого права. Тільки з заснуванням Всеукраїнської Академії Наук розпочалося заповнення цієї прогалини. Статут Академії передбачав у складі III Соціально-економічного відділу окрему кафедру звичаєвого права України. При кафедрі у грудні 1918 року (1918 – 1934 рр.)[6] було засновано постійну "Комісію для виучування звичаєвого права України", назви якої змінювалися: "Комісія для виучування народного (звичаєвого) права України" з 1921 р., "Комісія для виучування звичаєвого (народного) права України" з 1925 р., "Комісія історії звичаєвого права" з 1931 р.[7]

До першого складу Комісії увійшли О.І.Левицький (голова), Ф.В.Тарановський, Б.О.Кістяківський та М.В.Птуха. Керівником Комісії було затверджено М.М.Павлова-Сільванського. При Комісії існувала робоча група зі штатних і позаштатних працівників – секція членів-співробітників, яка мала збирати матеріали звичаєвого права, складати необхідні картотеки, покажчики тощо. Перше офіційне зібрання членів Комісії відбулося 20 березня 1919 року. В цьому ж році розпочала свою роботу і секція членів-співробітників (бл. 20 осіб), в якій найбільшу активність виявили В.І.Греков, С.М.Іваницький-Василенко, В.А.Камінський, І.Ю.Кристаловський, М.М.Товстоліс, О.Ф.Хруцький, І.Ю.Черкаський, О.В.Шрамков. Комісія запланувала підготувати програму дослідження архівних матеріалів з питань звичаєвого права і нагромадити максимально можливу кількість таких матеріалів[8].

Методика збирання і вивчення матеріалу зі звичаєвого права вимагала комплексного аналізу, об'єктивної оцінки реального стану розробленості проблеми, визначення вузьких місць, прогалин і обгрунтування тематики подальших досліджень.

© Юлія Крикун

В перший же рік своєї діяльності члени Комісії, на чолі з М.М.Павловим-Сільванським розробили ґрунтовний план своєї діяльності[9]. Як тільки було засновано Комісію для вивчення звичаєвого права, було представлено стислий проект первісного плану діяльності Комісії. В цьому проекті було показано, що Комісія повинна бути науковим центром на Україні, в якому повинні бути зібрані по можливості всі бібліографічні матеріали, що відносяться до звичаєвого права, повинні осередковуватися всі відомості про наукові висліджування в сфері цього предмету[10].

Головним завданням Комісії було вивчення звичаєвого права в усіх його проявах, а не лише селянських звичаєво-правових стосунків. Зокрема, широкі перспективи відкривалися для вивчення майже зовсім не досліджених проблем публічного звичаєвого права. Крім цього, в коло діяльності Комісії входили деякі завдання практичного характеру, як наприклад: пристосування до вимог громадського життя наслідків наукового дослідження "живого" звичаєвого права, вирішення суперечок та непорозумінь, допомога урядовим, громадським та просвітницьким установам в розробленні питань звичаєвого права з наукової точки зору[11].

До завдань Комісії входило також порівняння звичаїв українців та інших народів: "Завдання Комісії полягає в тому, щоб те українське звичаєве право, яке вона збирає й досліджує, порівнювати з правом інших народів, оскільки воно – це право – вже розроблено в науковій літературі, себто користуватися так званою історично-порівняльною методою. Користуючись оцією методою, можна з'ясувати деякі сторони українського звичаєвого права, що їх важко зрозуміти з українських джерел, але, найголовніше, це може допомогти зрозуміти загальні закони правного розвитку в світовій історії людства"[12].

Перші кроки діяльності Комісії було присвячено з'ясуванню того, що було вже зроблено в галузі дослідження звичаєвого права України. Крім аналізу раніше розроблених програм з вивчення проблеми звичаєвого права (перша програма з'явилася 1874 р., розроблена О.Ф.Кістяківським, друга – 1878 р. І.Я.Фойницьким, 1899 р. – Жижленко)[13] членами Комісії були написані окремі власні розвідки, проведено деякі дослідження в цьому напрямку. Зокрема, за редакцією проф. А.Кристера у 1925 р. були видані "Програми до збирання матеріалів звичаєвого права"[14].

Працівники Комісії вели широку експедиційну роботу, виїжджали до різних областей України для організації нових етнографічних осередків, для збирання матеріалів зі звичаєвого права. Завдяки експедиційній роботі науковців та збирацькій діяльності кореспондентів у фондах Комісії зосередилися тисячі записів зі звичаєвого права (Шрамков О. "Спроба дослідження звичаєвого права спадщини селян Київського та Радомисльського повітів Київської губернії"[15], "Позбавлення волі злочинця за стародавнім звичаєвим правом"[16], Кристер А. "Спадкування за звичаєм у Кролевецькому повіті на Чернігівщині"[17] та інші).

Вдалими були й архівні пошуки працівників Комісії. Ними, зокрема, було складено "Програму для перегляду архівних матеріалів по звичаєвому праву 1920-х рр."[18], та знайдено значну кількість неопублікованих матеріалів[19]. Правда, слід зазначити, що, на жаль, складні умови життя в ці роки, перешкоджали проведенню наукової роботи: архіви були зачинені, деякі ліквідувалися зовсім, доступ до них був дуже обмеженим, бібліографічних матеріалів майже не було, через перерву поштового зв'язку неможливо було встановити необхідний контакт з науковими та громадськими діячами, які також вивчали звичаєве право[20].

Загалом, наукова робота Комісії проводилася в трьох основних напрямах:

а) вивчення звичаєвого права анкетним шляхом та шляхом дослідження архівних матеріалів;

б) вивчення законодавчих актів з погляду відбиття в них існуючих і попередніх норм звичаєвого права, а також впливу цих норм на законодавство, загалом, економічне і соціальне життя народу;

в) дослідження порівняльним методом історичного розвитку звичаєвого права, зокрема правових понять.

У 1922 – 1926 роках завдання початкового етапу діяльності Комісії були в основному виконані. Загальна кількість співробітників (разом з позаштатними) в ці роки досягала більше 20 осіб. Найдіяльнішими серед них були Р.А.Безпалов, О.С.Добров, Є.М.Єзерський, В.П.Завітневич, В.А.Камінський, В.С.Назимов (єдиний, крім керівника, штатний працівник),

М.М.Товстоліс та Б.О.Язловський. Вони своїм завданням ставили розгляд питання щодо співвідношення звичаєвого права з офіційним. Так, наприклад, В.Назимов, вивчаючи вироки селянських судів, прийшов до висновку, що звичаєвих рис у них не спостерігається, що всі вони винесені у відповідності із законодавством[21]. Також щодо співвідношення офіційного права і звичаєвого, цікавою є праця Є.Єзерського про вироки Земельних судових комісій щодо виділів приймаків[22]. Радянське законодавство не визначало терміни, за яких приймак вже може позиватися до суду. Був порушений звичаєво-правовий принцип "давності". Через це виникало багато суперечок: приймаки, проробивши кілька місяців, вимагали відсудити їм землю, реманент, худобу відповідно до закону. Є.Єзерський пропонував внести у закон поправку щодо принципу давності, аби уникнути зловживань. А також цього питання стосується інша його праця "Вплив звичаю на судову практику (Студії над приймацтвом)"[23].

В 1925 р. "Комісією для виучування звичаєвого права України" було зроблено короткий підсумок своєї наукової роботи і опубліковано "Програми для збирання відомостей до звичаєвого права України" та великий покажчик відповідної літератури. Передбачалося розгорнути у всеукраїнському масштабі систематичне збирання відомостей щодо звичаєвого права силами місцевих вчителів, народних суддів тощо[24].

В збірнику Комісії зазначається: "що вивченню звичаїв старих і новоутворених, не можливо не надавати великого значення. Завжди слід стежити за тим, як впливає звичай на практику застосування закону. Знання саме цього дає матеріал для законодавця при дальшому перетворенні і удосконаленні законодавства. Звичаєве право виникає на певному щаблі розвитку виробничих відносин і разом з ним змінюється, в свою чергу певною мірою впливаючи на них. Звичаєве право в усіх галузях суспільного життя відіграє важливу роль. Пізнання дійсності безпосередньо пов"язане з пізнанням руху, зміни, розвитку, перетворення. Мислення потрібно пристосовувати до об'єкта питання. З рухливості, динамічності, мінливості того, як досліджувати, пізнавати"[25]. Так виникла для Комісії потреба вивчення даних соціальних явищ в їхньому історичному розвитку.

Для більшої ефективності роботи Комісія організувала дві секції. Перша, під головуванням акад. О.О.Малиновського, займалася теоретичними питаннями, друга, під головуванням проф. А.Е.Кристера, проводила дослідницьку та експедиційну роботу. Комісія стала досліджувати не тільки архівні документи й етнографічні матеріали правового характеру, а й практику роботи судів, органів самоврядування тощо[26]. Роботи секції публічного права увійшли до третього випуску "Праць..." Комісії за ред. О.О.Малиновського (1928 р.)[27] Секція цивільного права працювала над бібліографічним покажчиком, який, зокрема, планувалося поповнити літературою слов'янських країн, вивчала вплив звичаєвого права на "Руську Правду", Литовський статут та інші джерела права України. Спільними зусиллями готували бібліографічний словник дослідників звичаєвого права та нариси історії науки звичаєвого права[28].

Одним із важливих складових роботи Комісії було вивчення внеску учених XIX ст. у дослідження проблем українського звичаєвого права. Зокрема, членами Комісії було укладено словник вчених, до якого увійшли такі постаті, як П.П.Чубинський[29], О.Ф.Кістяківський[30] та інші.

Також вперше було видано такі праці П.М.Дашкевича зі звичаєвого права, як "Гражданский обычай приймачества у крестьян Киевской губернии" (1887 р.), "Похищение в ряду свадебных обычаев" (1891 р.) та ряд інших.

Треба сказати, на питання про те, яке саме місце П.М.Дашкевич займав у тлумаченні звичаєвого права, то він являвся захисником звичаєвого права. Зіставляючи звичаєве право із законом, він ставиться з почестю до звичаєвого права українського селянства. У своїх наукових працях П.М.Дашкевич описує досить детальну історію розвитку вивчення звичаєвого права з початку XIX століття[31].

Відзначимо, що в 1920-ті роки в роботі Комісії ще панував певний науковий плюралізм. Зокрема, існувало два підходи щодо трактування звичаю. В Програмах до збирання матеріалів звичаєвого права, вироблених в Комісії за редакцією А.Кристера (1925 р.)[32], превалює нормативістський підхід до класифікації народно-юридичних явищ, тоді як інший науковець, член Комісії В.Камінський, демонструє бачення звичаю не як норми, а як моделі поведінки. Досліджуючи тогочасну ситуацію в дорадянському українському селі, він слушно зазначав, що кожний судовий діяч знає, як важко встановити точні межі звичаю. "Звичайно, в таких

випадках закон приписує, нехай ті сторони, котрі посилаються на місцевий звичай, що його суд не знає, доведуть, що він справді існує в житті. Але якими засобами це доводити? Чи свідченнями місцевих знавців звичаєвого права? Чи навіть свідків? Чи вироками місцевих суддів, де певний звичай здійснюється? Все це надто невдосконалені засоби точно визначувати звичай в його формах. Нарешті, чим повинен керуватися суд, коли знавці оповідають за місцевий звичай не тільки по різному, ба навіть один одному суперечать? Де та в чому шукати вихода з такого становища?"[33]. В.Камінський викриває ілюзорність тих нормативістів, які вважають, що звичай можна зафіксувати раз і назавжди, і дотримуватися його в судових рішеннях.

Приділялася увага вивченню трактування самого терміну "звичаєве право". Так, наприклад А.М.Чечот у своїй "Доповіді про походження і розуміння поняття "звичаєве право", зазначав: "Звичаєвим правом називається юридична норма, яка склалася в результаті побутових обставин, незалежно від верховної влади та від закону, і була закладена у свідомості народу як обов'язкова норма. Звичай походить від звички, від наслідування того, що вважається необхідним, виникає ніби випадково, але насправді свідомо і не повинен суперечити моральним цінностям"[34].

Комісія також досліджувала "революційне" звичаєве право. Навіть в складі самої Комісії існував підрозділ – Комісія радянського права[35]. Науковці намагалися розібратися у звичаєво-правовій традиції перших років становлення радянської влади в Україні, коли народна свідомість все ж базувалася на досить стабільних уявленнях про ідеали справедливості.

У своїх працях О.О.Малиновський ("Революційне радянське звичаєве право"[36], "Революційні мотиви в "Кобзарі" Шевченка"[37], "Соціальний лад. Державний лад"[38] та інш.) зазначав, що крім вивчення дореволюційного звичаєвого права, особливу увагу слід було звертати на "революційне звичаєве право", тобто на нові звичаї та традиції. Він відзначав стихійність народної законотворчості у зламні (революційні) моменти історії, коли старе законодавство ламається, а нове ще не сформувалося: "Революційне звичаєве право ...не зовсім схоже на звичаєве право, як ми його звикли розуміти за спокійних часів життя"[39].

"Революційне" звичаєве право досліджував також С.Борисенок "Самосуди над карними злочинцями в 1917 році"[40]. Стаття важлива тим, що в ній показано зламні часи, коли старе право заперечується, а нове ще не існує, відроджуються архаїчні звичаєво-правові норми, зокрема у покаранні злочинців через самосуди.

Загальний процес реорганізації ВУАН, репресивні заходи до її установ, і зміни характеру її наукової діяльності, що розпочався в кінці 1920-х років, істотно відбився і на роботі Комісії. В тематиці її досліджень чільне місце відтоді стало посідати вивчення колгоспного ладу з погляду перетворення та відмирання звичаєвого права в ході колективізації. Було складено спеціальні заідеологізовані програми (Ротківський М.Я. "Програма збирання елементів звичаєвого права, що утворилися в сільськогосподарських колективах")[41].

На початку 1932 року пішов із життя О.О.Малиновський, приблизно через рік до "саботажників та шкідників" був зарахований А.Е.Кристер. Останнє відоме свідчення діяльності Комісії – це її спільне з "Комісією історії українського права" засідання 17 травня 1933 року.

В лютому 1934 року у зв'язку з репресіями вчених ВУАН Комісія була ліквідована. Згодом арешт і розстріл А.Е.Кристера (1937) став приводом для звинувачення Комісії в антирадянській діяльності і науковій "безплідності". Були репресовані С.Г.Борисенок, В.А.Камінський, М.М.Товстоліс, І.Ю.Черкаський, Б.О.Язловський, О.М.Чечот, О.С.Добров та Є.М.Єзерський[42].

Результати наукових пошуків членів Комісії публікувалися у "Праці Комісії для виучування звичаєвого права України". Всього видано чотири збірки, останній випуск було знищено у 1930 р.. Авторами "Праць..." є правознавці-теоретики і юристи-практики, погляди яких часто суттєво відрізнялися, однак це не применшує, а навпаки – підвищує наукове значення збірника. Основне завдання укладачів збірників полягало у викладенні відомостей про давнє і сучасне українське звичаєве право, а також класифікація та аналіз документального і польового матеріалу стосовно звичаєвого права. Так, один з керівників Комісії О.Малиновський писав з цього приводу: " Завдання Комісії для збирання й виучування українського старовинного, передреволюційного звичаєвого права полягає в тому, щоб зібрати й повиучувати норми звичаєвого права, користаючи з друкованих пам'яток, архівних матеріалів і безпосередньо

стикаючись з народнім життям”[43]. Для цього вирішено було, з одного боку, якнайширше залучати фольклор, – казки, прислів’я, приказки, – а з іншого, вивчати друковані джерела – літописи, твори релігійного письменства, перекази чужоземців, спогади сучасників, пам’ятки законодавства, в яких санкціоноване звичаєве право. Як зазначав також О.Малиновський: “вивчаючи, звичаєве право, ми черпаємо його зі свіжого струмочка, наповненого правовими нормами, утвореними протягом довгого часу через саме життя в галузі народного побуту”[44].

Наукові видання Комісії відіграли важливу роль у розвитку української етнології. Відбиваючи характер діяльності Комісії, збірники займали чільне місце серед тогочасних науково-дослідницьких публікацій. Серед найпоширеніших проблем, які знайшли місце на сторінках збірників були: питання теорії звичаєвого права, родинно-правові звичаєві стосунки, родинний лад, становище жінки, устрій двору, майнові відносини, спільна і сукупна власність в рамках двору, договірні відносини успадкування та багато інших.

Таким чином, проведений аналіз діяльності “Комісії по виучуванню звичаєвого права” (1918 – 1934) засвідчує значну зацікавленість науковців етнографічним матеріалом з проблем звичаєвого права. Досягнення вчених та аматорів в етнографічних експедиціях, отримання відповідей на розіслані програми, та їх систематизація позитивно вплинули на створення архівного фонду із зібраних етнографічних матеріалів зі звичаєвого права, що становить найбільшу заслугу Комісії у досліджуваний період.

Члени Комісії зробили значний внесок у розвиток науки про звичаєве право не тільки теоретичними розвідками, зокрема в питаннях суті звичаю, співвідношення звичаєвого та офіційного права, народної правосвідомості, стихійної народної правотворчості у зламні періоди історії, а й практичними дослідами. І їхні висновки тим корисні, що опираються на факти безпосереднього обстеження сільського і навіть міського середовища.

---

[1] Борисенко В.К. Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років. – К., 2002. – С. 7 – 8.
[2] Гримич М.В. Інститут власності у звичаєво-правовій культурі українців XIX – XX століття. – К., 2004.
[3] Там само. – С. 7.
[4] Скрипник Г.А. З історії української етнографії. – К., 2002.
[5] Усенко І.Б. Юридична академічна наука у 1918 – 1941 роках // Академічна юридична думка. – К., 1998.
[6] Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського. (Далі – ІР НБУВ)– Ф. Х. – Спр. 1216. – Арк. 1.
[7] Усенко І.Б. Комісія для виучування звичаєвого права України ВУАН // Юридична енциклопедія. – Т.3. – К., 2003. – С. 172
[8] ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр. 1211. – Арк. 2.
[9] Там само. – Ф.Х. – Спр. 1210. – Арк. 2.
[10] Там само. – Спр. 1211. – Арк. 1.
[11] Там само. – Спр. 1211. – Арк. 2.
[12] Всеукраїнська Академія Наук. Соціально-економічний відділ. Комісія для виучування звичаєвого права України. – К., 1928. – Вип. 2. – С. 7.
[13] Там само. – Вип. 3. – С. 13 – 24.
[14] Програми до збирання матеріалів звичаєвого права, вироблені в Комісії для виучування звичаєвого права України. За редакцією проф. А.Е. Кристера (ВУАН, Збірник Соціально-економічного відділу. – № 1). – К., 1925.
[15] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1403. – Арк. 1.
[16] Там само. – Ф.Х. – Спр. 1243. – Арк. 1 – 2.
[17] Кристер А. Спадкування за звичаєм у Кролевецькому повіті на Чернігівщині // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України К., 1925 р. – Вип. 1. (Далі – Праці...). – С. 13.
[18] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1253.
[19] Там само. – Ф. Х. – Спр. 1403. – Арк. 1.
[20] Там само. – Спр. 1211. – Арк. 4.
[21] Назимов В. Риси українського карного права у вироках селянських судів // Праці..., К., 1925 р. – Вип. 1. – С. 74 – 94.
[22] Єзерський Є. Про виділи приймаків за вироками Земельних Судових Комісій Київщини // Праці..., Вип. 1. – С. 18 – 31.
[23] Єзерський Є. Вплив звичаю на судову практику (Студії над приймацтвом) Праці..., Вип. 2. – С. 267.
[24] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1242. – Арк. 2.

[25] Там само. – Ф. Х. – Спр. 1216. – Арк. 6.
[26] Там само. – Спр. 1222. – Арк. 2.
[27] Всеукраїнська Академія Наук. Соціально-економічний відділ. Комісія для виучування звичаєвого права України. – К., 1928. – Вип. 3.
[28] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1253. – Арк. 1 – 4.
[29] Там само. – Ф.Х. – Спр. 1227. – Арк. 1 – 17.
[30] Там само. – Спр. 1218. – Арк. 1 – 16.
[31] Там само. – Спр. 1094. – Арк. 18 – 21.
[32] Програми до збирання матеріалів звичаєвого права, вироблені в Комісії для виучування звичаєвого права України // За редакцією проф. А.Е. Кристера (УАН, Збірник Соціально-економічного відділу. – № 1). – К., 1925.
[33] Камінський В. Спроба кодифікації звичаєвого права на україні // Праці... – К., 1925. – С.32.
[34] ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр. 1401. – Арк. 1.
[35] Там само. – Ф. Х. – Спр. 1411. – Арк. 1 – 7.
[36] Малиновський О. Революційне звичаєве право // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України. – К., 1928.
[37] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1224. – Арк. 1 – 18.
[38] Там само. – Спр. 1225. – Арк. 1 – 82.
[39] Малиновський О. Революційне звичаєве право // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України. – К., 1928. – С. 114.
[40] Борисенок С. Самосуди над карними злочинцями в 1917 році // Там само. – С. 213 – 234.
[41] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1399. – Арк. 1 – 6.
[42] Усенко І.Б. Комісія для виучування звичаєвого права України ВУАН // Юридична енциклопедія. – Т.3. – К., 2003. – С. 173.
[43] ІР НБУВ. – Ф. Х. – Спр. 1218. – Арк. 1.
[44] Там само. – Спр. 1404. – Арк. 4.

Дарія БАРТУШ
Київ

ЕТНОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ ВИГОТОВЛЕННЯ І СПОЖИВАННЯ СИРУ У ФРАНЦІЇ

Історично склалося, що Франція завжди славилась своєю кухнею, а сир став символом, надбанням і гордістю французької нації. Французький сир – це один із найвідоміших в усьому світі кулінарний витвір. За висловом знавця сирів: "Обід без сиру – це красуня, у якої не вистачає одного ока"[1].

Сир французькою звучить як fromage. З приводу етимологізації цього слова існує єдина думка. Згідно неї, слово fromage є похідною від formage (формаж), що в перекладі з французької означає формування і розкладання у форми[2]. На підтвердження цього судження важливо сказати, що саме розкладання у форми сиркової маси, отриманої в результаті зсідання молока, є найважливішим етапом у процесі виготовлення сиру.

Скільки нині французьких сортів-видів сиру – порахувати важко. Генерал Шарль де Голль одного разу сказав: "Чи можливо управляти країною, в якій стільки ж сортів сиру, скільки днів у році!"[3]. Якщо бути точним, ця цифра значно більша – біля 500, з яких близько 300 так званих "офіційних" сирів, а якщо порахувати всі сирні шедеври маленьких ферм і селищ, отримаємо цифру майже 800...[4] Відомо, що майже кожне французьке селище має власний і неповторний рецепт приготування сиру, який навіть не має назви.

Однак про зачатки етнографічного підходу до вивчення французького сиру можна говорити, починаючи з XIX ст. Вперше сир як невід'ємну складову традиційної французької кухні дослідив французький гастроном Антельм Брійя-Саварен (1755 – 1826) у праці "La Physiologie du goût" (1825). На його думку: "Le fromage est un bel exemple d'un produit de la nature qui peut être amélioré par la culture sans être dénaturé par elle[5]. (Сир гарний приклад продукту природи, який може бути покращений культурою, не будучи спотворений нею).

В контексті утвердження поглядів на сир, як на явище культово-ритуального церемоніалу, є підстава говорити про доробки французького науковця, фольклориста Арнольда ван Геннепа. Він добре розуміється на світоглядних уявленнях, віруваннях, прикметах і обрядах французького етносу, в яких сир виступає як магічний компонент[6].

Не оминається тема сирів і найпопулярнішим сучасним французьким етнологічним виданням "Ethnologie Française". Автор статті "Production et consommation: le besoin, la mode et le goût" французький етнолог Жан Кюізіньє наголошує, що саме Франції належить культурна премія в гастрономічному розмаїтті, з огляду на варіативність сирів, навіть під час звичного прийому їжі. Він пише: "Seule la diversité des fromages est toujours prisée lors des repas ordinaires, affirmant ainsi la pérennité, en matière alimentaire, du modèle culturel de prime à la variété "[7]. (Тільки розмаїтість сирів оцінена завжди під час звичних прийомів їжі, стверджуючи таким чином вічність, в харчовому відношенні, культурної премії в розмаїтті).

До того ж, чимало важливої інформації дають праці таких французьких вчених, як П'єр Андруе "Le livre d'or des fromages" (1984), Жак Барро "Le grand livre des fromage", Робер Куртін і його праця "Larousse des fromages", Жірар "Le guide Hermé des fromages" тощо.

Про місце сиру в житті француза можна говорити спираючись на факт створення так званих "сирних законів". Стаття 1 закону Французької республіки від 28 листопада 1955 р. проголошує, що: "Істинно контрольована назва може бути надана сирам, що відповідають потребам діючого законодавства. Вироблення молока, що слугує сировиною, і весь процес виготовлення сиру повинно точно відповідати місцевим встановленим традиціям і рецептам"[8]. Згідно змісту цієї статті, сир з французькою назвою може бути виготовлений лише в межах

© Бартуш Дарія

французьких провінцій, на землі, де розпочалося його "життя". На сьогоднішній день юридичний статус Appellation d'Origine Contrôlée мають 37 сортів сиру.

Парадоксально, що в момент досягнення сирами найкращої дегустаційної якості (літній час), національне споживання сиру значно зменшується. Традиційно, в центральних регіонах Франції сир їдять більше, ніж в східному і південному регіоні. Статистично доведено – жителі Центру в день споживають в середньому 40 – 50 грам сиру, а лише 10 – 20 грам жителі Сходу Франції[9].

Усі сировари суворо дотримуються сезонних традицій: зимою виготовляють тверді сорти сиру, які зберігаються довше і смакові якості в них не залежать від пори року, а влітку – легкі і м'які сири, які швидко дозрівають. Молодий сир дуже ніжний, має легкий смак. Протилежність молодому сиру складають так звані "сильні сири" (fromage fort), які мають гострий смак і різкий запах.

Кожний регіон має власний сирний натюрморт. Відмінність у сирному асортименті залежить від ряду чинників. Це передусім історично сформовані традиції, соціально-економічні, культурно-побутові і географічні умови проживання народу, а найголовніше, – напрям і ступінь розвитку тваринництва.

Так, на півночі й північному-сході Франції в Іль-де-Франсі, Нормандії, Фландрії, Пікардії, Шампані, Ельзасі й Лотарингії населення займається розведенням корів: тому і сир тут виготовляють лише з коров'ячого молока. Західний і Центральний регіон (Луара, Пуату, Турень, Беррі) – батьківщина козиних сирів. Схід країни (Бургундія, Франш-Конте, Савойя, Дофін, Руерг, Верхній Прованс) славиться сирами як з коров'ячого, так і козиного молока. Така особливість обумовлена відмінним ландшафтом, що ускладнює випас корів на високогір'ї, тому у Верхніх Альпах сир виготовляють лише з козячого молока. Контрастний рельєф Півдня Франції (вапняні плато межують з низькими долинами) зіграв свою визначну роль і тому історичні провінції Руерг, Лангедок і Оквітань можуть похвалитися як козиними, так і коров'ячими сирами. Острів Корсика – це клаптик землі, надбанням якого став овечий сир.

Поділ території Франції на дві культурно-історичні частини співпадає з використанням двох принципово відмінних технік виготовлення сиру – "м'якого зсідання" і "молочного зсідання". В північній частині, чи в Langue d'Oil (Лангедойлі) завжди застосовували техніку "молочного зсідання", а в південній частині, чи в Langue d'Oc (Лангедоці) - "м'яке зсідання". Для того, щоб приготувати козиний сир методом "молочного зсідання", в молоко додають сичужну закваску і сироватку. Зсідання відбувається протягом доби при температурі навколишнього середовища. В результаті виходить досить кисла сиркова маса. Дозрівання сиру відбувається на повітрі, і при цьому ближче до скоринки сир твердіє, а в середині залишається м'яким. Технологія "м'якого зсідання" передбачає додавання лише сичужної закваски в тепле молоко. Зсідання відбувається лише за півгодини, в результаті чого утворюється тістоподібна однорідна сиркова маса. З такої сиркової маси виходить козячий сир, який навіть біля скоринки залишається м'яким [10].

Усі французькі сири поділяються на сім'ї. Найчисельніша група – це м'які сири (fromages a pâte molle). Ця група має варіації – сир зі скоринкою, вкритою цвіллю (як у Камамбера), відмита скоринка від цвілі (як у Мюнстера), тверда скоринка (як у Конте), всипана деревним попелом (як у Іль д'Йьо). Привілейоване місце займають сири блакитного сімейства – bleus (Рокфор, Фурм д'Амбер), а також сири зі шляхетною цвіллю (Брі). Існують тверді пресовані неварені (fromages a pâte presse non cuite) і варені сири (fromages a pâte cuite).

Характерна велика варіативність сирних форм. Форми коров'ячих сирів визначаються досить прагматичними міркуваннями виробників. Круглі голови твердих сирів займають менше місця при збереженні, в дисках – м'які сири рівномірно дозрівають[11] . Інша традиція пов'язана зі створенням козиних сирів. Найпопулярнішими формами козиного сиру стали маленька пірамідка (за пірамідальну форму Pouligny-Saint-Pierre (Пулін'ї-Сен-П'єр), що є "візитівкою" історичної провінції Беррі в народі отримав назву "Ейфелевої вежі"[12]), відсічений конус, сердечко і поліно. Побутує судження, що "сердечна" форма сиру виникла завдяки фантазії селянок, які цією формою намагалися продемонструвати свої почуття до чоловічої статті.

Процес "народження" сиру тривалий і копіткий, огорнутий численними традиціями й забобонами. Французькі селяни вірили, що молоко, надоєне 1 травня, і сир, зроблений з

цього молока, мають особливі цілющі властивості. Для цього вим'я корів і кіз омивали росою, зібраною в цей день до світання, щоб вони краще доїлися і щоб молоко було жирним[13]. Також в день Святого Іоанна Хрестителя (7 липня) сировари провінції Авенуа закладали сири у льох на дозрівання, а приблизно через сто днів – на день Святого Ремі (1 жовтня) несли готовий сир в абатство в якості церковної данини. На думку Арнольда ван Геннепа, віра сироварів у прискорене дозрівання сиру круглої форми, закладеного саме на свято Сен-Жана і призначеного для церковної данини, – є відголосом культу сонця. Підтвердженням цьому судженню, є звичай окурювати в цей день сироварні, щоб захистити процес виробництва від шкідливих впливів[14].

Кульмінаційним моментом традиційного французького застілля є виніс "plateau des fromages" – сирної таці, яка зазвичай була дерев'яною. В XX ст. сир почали подавати на керамічних чи фарфорових тарілках[15]. Існувала традиція класти на стіл деякі сорти, загорнутими у папір, або у листя різних порід дерев. Зазвичай, сири виносяться до столу попередньо нарізаними шматками чотирикутної форми, частково очищеними від скоринки і прикрашеними виноградом, горіхами, сухими сливами, абрикосами чи мигдалем. Згідно з усталеними нормами етикету, кожний власноруч нарізає сир на менші шматочки для власного споживання. Обов'язковим атрибутом сирної трапези є місцеве вино і свіжий хліб. Іноді сир їдять, запиваючи яблуневим сидром Calvados, чи навіть пивом, як у Нормандії[16].

Не всі регіональні кухні чітко дотримувалися традиційних нормативів сирної трапези. Існують варіації, що передбачають споживання сиру перед основними стравами. Такими є – Сент-Мор де Турень, Шаурс, Сель-сюр-Шер та інші види сирів. В історичній провінції Руерг сир на стіл ставили у будь-який момент.

Кількості сортів сиру на святковому столі надавалося символічного значення – вірили, що кількість сиру пропорційна родинному щастю. В той час, як кількість видів сиру за щоденним столом, залежала, головним чином, від смаку господині та економічних можливостей родини. Заможні селяни подавали сир декількох сортів, на вибір. В бідніших сім'ях вдовольнялися недорогими сирами, наприклад, Камамбером[17].

Довгий час сир був головною складовою щоденного харчового раціону, нарівні з хлібом. В епоху середньовіччя сир найчастіше зустрічався за столом монаха і в торбинці вівчаря. М'ясо-молочний характер занять французьких селян XIX ст. змусив останніх широко використовувати в харчовому раціоні сирні страви. В XX ст. сир не втратив своєї значущості в харчовому раціоні французів. Однак, відбулися зміни в харчуванні селян і міщан. Для міського населення сир став обов'язковим продуктом другого сніданку (déjeuner) і обіду (dîner). А для селян сир з хлібом і вином – це звичайний сніданок (petit déjeuner)[18].

Надзвичайно багатий асортимент страв французької традиційної кухні з сиру. Крім того, що сир їли цілим, порізаним, тертим, його ще запікали і смажили. Смажений сир – найпоширеніша повсякденна страва французьких селян XIX століття, яку їли разом зі смаженою картоплею чи картопляним салатом. Кожна провінція мала страви, приготовані з місцевих сортів сиру. Такими були, зокрема, quiche lorraine (кіш-лорен) – вид пирога з яєць, вершків, шпику і сиру Мюнстер. Це справжня селянська їжа ельзаських і лотаринзьких селян. Сир Марой був основним інгредієнтом при приготуванні традиційного для півночі Франції різдвяного круглого сирного пирога "гойєр". В провінції Іль-де-Франс традиційний суп з цибулі обов'язково приправляли місцевими сирами. В Савеннах справжня селянська їжа – салат із сиром Пелардон. Його смажили на оливковій олій в панірувальних сухарях, а потім викладали на листя свіжого салату. Найпоширеніша страва серед жителів плато Обрак – aligot (аліго) – картопляна страва, яка готується на основі сиру Лайоль. А з натурального сиру Конте готують tourte fromager – пиріг, що став гордістю провінції Франш-Конте. Сири слугують начинням до млинців, які були обов'язковою ритуальною їжею в так званий "день млинців" (Jour des Crêpes) під час карнавальних проводів зими. Найчастіше для начиння використовують сорти Фурм д'Амбер і Бльо де Кос. З використанням сиру готують омлети, соуси до м'яса чи картоплі[19].

Переходячи до безпосереднього знайомства з кожним сортом в окремості, слід зазначити, що майже усі назви сиру говорять про місце їх "народження", а з деяких назв можна навіть дізнатися про вигляд (форму, колір, розмір) сиру. Наприклад, Bleu d'Auvergne (Бльо д'Овернь) – це "блакитний" овернський сир, а Chabichou-du-Poitou (Шабішу-дю-Пуату) – сир з району Пуату.

Найбільшими центрами сироваріння є Нормандія, Центральний масив, Юра, Альпи і Піренеї.Нормандія завжди славилася своїми сирами і навіть здобула назву "сиркової країни". Вузька смужка долини поміж вапняних скель в Haute Normandie (Верхній Нормандії), що зветься краєм Pays de Bray (Пеї де Бре) подарувала світу м'який коров'ячий сир Neufchatel (Нешатель). Розташоване в центрі долини містечко Neufchatel-en-Bray (Нешатель-ан-Бре) дало назву сиру. Цінувальники і захисники Нешателю безапеляційно стверджують, що саме цей вид сиру є найдавнішим у Нормандії. Однак, вперше назва "нешатель" згадується в рахувальній книзі абатства Saint-Amand-de-Rouen (Сент-Аман-де-Руан) під 1543 роком[20]

Ожзька земля (Pays d'Auge), що пролягла в долині між ріками Touques (Тук) і Dives (Дів) асоціюється з трьома знаменитими сортами сиру: Camembert (Камамбер), Livarot (Ліваро) та Pont L'eveque (Пон Левек).

Особливою популярністю користується сир Камамбер. В 2004 році рецепту Камамбера виповнюється 215 років. Але визнання сир отримав значно пізніше – після того, як у 1890 році інженер Ежен Рідель виготовив круглої форми коробку з кришкою[21] і нормандський Камамбер почав експортуватися до багатьох країн світу.

Ліваро – один з найвідоміших сирів півострова Нормандія. В кінці XIX ст. він був найпоширенішим сиром в цій провінції. Його навіть називали "м'ясом бідняків" за високу харчову якість. Особливістю цього сиру є те, що його в процесі виготовлення п'ять разів обгортають морським очеретом. В результаті сир не осідає під час дозрівання, а на його скоринці утворюються п'ять смужок від очеретних пов'язок. П'ять смужок відповідає у Франції званню полковника, тому в народі Ліваро отримав назву "полковник"[22].

Як уже зазначалося, Центральний масив спеціалізується більшою мірою на виробництві сиру з молока кіз. Визнаними осередками цього виробництва є історичні провінції Турень, Беррі і Пуату. Численні історичні документи свідчать, що перша поява сирів з козиного молока відбулася після вторгнення на територію Франції у VIII ст. сарацинів (так французи називали нащадків арабів, що проживали на півдні Іспанії)[23]. Дійшовши до долини річки Луари війська сарацинів були розбиті, а їхня домашня худоба, що в основному складалася з кіз була "експропрійована" місцевим населенням. Існує думка, що саме полонені сарацини навчили туренців робити сир з козячого молока.

Сир сорту Sainte-Maure de Touraine (Сент-Мор-де-Турень) виготовляють дотримуючись багатовікових традицій. Сент-Мор де Турень представляє собою поліно циліндричної форми. Особливість цього сиру – через центр циліндра обов'язково проходить довга соломинка, призначена для вентиляції. Іноді сир зверху посипають пилом із деревного вугілля. Традиція приготування Сен-Мор де Турень зародилася в епоху правління Каролінгів, тобто в VIII – IX століттях[24].

Провінція Беррі є виробником сиру Valancay (Валансе). Сир Валансе вирізняється не лише приземкуватою пірамідальною формою, а й чорним кольором скоринки, що набувається в результаті посипання її попелом. Це найкращий спосіб для збереження смакових якостей козячого сиру[25].

Список сортів сиру, "народжених" на землі Беррі поповнюють сорти Selles-sur-Cher (Сель-сюр-Шер) і Crottin-de-Chavignol (Кротен-де-Шавіньоль).

Козячий сир Сель-сюр-Шер – це здавна селянський сир, який кожна родина виготовляла для власного споживання. Історія цього сиру розпочалася у XIX ст., коли сир отримав назву від містечка, де вироблявся. Поступово словом selles (сель) почали називати всі козині сири місцевого виробництва, що мають форму невеликого кругляка[26].

Сир Кротен де Шавіньоль почали робити в XVI ст. селяни і виноградарі. Маленькі кругляки козячого сиру було зручно завертати на обід чоловікам, що збиралися у поле на цілий день. Перша згадка цього сиру під цим іменем Кротен де Шавіньоль датується 1829 роком. Сирознавці запевняють, що назва сиру походить від слова crot (кро)[27]. Таку назву мали маленькі глиняні лампи, якими селяни освітлювали житло. Форма сиру нагадує форму цих ламп. Шавіньоль – це назва батьківщини сиру.

Провінція Пуату славиться своїм сиром під назвою Coeur-de -Chevre (Кьор-де-Шевр). Така назва в перекладі означає "козяче серце". Його виготовляють у вигляді невеликого серця. Традиційно Кьор де Шевр подається до столу загорнутим у листя каштану чи платану.

На сході Франції в департаменті Jura (слово Юра має кельтське походження і означає "гори, вкриті лісом") традиційним селянським сиром є Morbier (Морб'є). Зовні сир нічим не виділяється з-поміж коров'ячих пресованих неварених сирів. Розрізаний Морб'є відкриває свою незвичність – чорну смужку. Це попіл з дерева. Тонким прошарком попелу сировари посипали зціджене вранішнє молоко, що залишилося після виготовлення іншого місцевого сиру – щоб не зіпсувалося, доки вечірній надій молока буде доданий до виготовлення цілого Морб'є[28].

У провінції Франш-Конте виготовляється сир – Comté (Конте). Це натуральний сир без будь-яких домішок. Ця провінція відома й іншими сирами: Mont d'Or (Мон д'Ор), Bleu de Gex (Бльо де Жекс) та ін.

У будь-якого француза слово Savoie (Савойя) викликає асоціації з сиром. Долина Thones (Тон), що в передгір'ї французьких Альп, славиться мініатюрними дисками м'якого сиру реблошона. Реблошон – продукт, народжений завдяки кмітливості савойських селян. Ще в XIII ст. селяни знайшли хитрий спосіб не віддавати своєму феодалу усе надоєне молоко. Під час збору оброку селяни спеціально не додоювали корів у присутності слуг феодала. А як тільки збірники данини полишали селище, корів доїли вдруге. На північнофранцузький манер це звучало як re-blocher (реблоше) – дослівно, "вдруге доїти корову", звідси і пішла назва. Згодом слово "реблоше" почало використовуватися у значенні "дрібне крадійство", "хитрість", та "жульництво"[29]. Другого надою вистачало для виробництва маленьких і дуже жирних сирків, тому Реблошон – найменший за величиною сорт сиру у Франції. У Верхній Савої, а точніше, в селищі Гран-Борнар Реблошони виготовляють з козячого молока, тоді як "нижній Реблошон" – з молока місцевих порід корів[30].

В епоху середньовіччя монахи, що селилися на схилах Альп, займалися скотарством. Коров'яче молоко використовували для приготування вареного сиру у вигляді великих кругів, що призначені для тривалого зберігання. Цей сир називали vacherin (вашерін), що походить від слова vache – корова. В 1865 році сир був перейменовано на Beaufort (Бофор). До групи елітних сирів Бофор увійшов як "принц грюєрів"[31]. Потрібно зазначити, що "грюєром" французи часто називають усю родину варених пресованих сирів, серед яких Бофор легко впізнати за увігнутою всередину окрайкою. Така форма отримується завдяки надяганню на сир спеціального обруча під час дозрівання.

Один з найголовніших центрів сироваріння – Овернь. Сировари цього регіону створюють найбільший сир у Франції – Cantal (Канталь). Вони стверджують, що рецепту сиру Канталь більше двох тисяч років[32]. Традиція виготовляти цей сорт сиру у вигляді кругляків великих розмірів з'явилася у зв'язку з об'єктивними обставинами. В Оверні дуже холодні зими і селяни завжди були стурбовані заготівлею харчів на зимовий період. Таким чином народилася ідея виробництва твердого сиру у вигляді великого кругляка.

Коли говорять про овернські сири, відразу згадують три назви: вже відомий Cantal (Канталь), Salers (Салерс) і Saint-Nectaire (Сен-Нектер). Це сири – родичі. Усі три мають давно усталені назви. Усі три належать до категорії сирів з пресованою макуш'ю з сирого молока. Деякі вважають, що Салерс – є не що інше, як фермерський варіант Канталя. Вагома деталь – в регламентації контрольованої назви чітко зазначено, що сир Салерс повинен бути виготовлений з молока корів, які провели усе літо на гірських пасовищах і надоєні до моменту зимування. Ось чому повна назва цього сиру звучить як Salers-de-Haute Montagne[33] (Високогірний Салерс). Ця назва також вказує на те, що саме виробництво Салерса відбувається на високогір'ї. Отже, Салерс серед усіх "благородних" сирів – нині єдиний селянський сир.

Законодавці сирної моди французи королем сирів називають "блакитний" Roquefort (Рокфор). Секрет його виробництва і понині тримається в таємниці, тому справжній Рокфор вміють виготовляти тільки в єдиному місці – на південь від Центрального масиву, в районі історичної провінції Руерг. Історія Рокфору оповита багатьма легендами. Однак жителі селища Рокфор прихильні до історії, яка розповідає: молодий вівчар пас отару овець на вершині гори Комбалу, недалеко від селища Рокфор. Повз нього проходила чабанка з сусідньої ферми. Через вроду дівчини вівчар полишив отару і свій сніданок в печерному гроті, що складався з хлібини і шматка сиру, і пішов за нею. Повернувшись до гроту через декілька днів, він побачив, що сир сильно змінився – він був вкритий блакитно-зеленою цвіллю. Вівчар скуштував сиру і знайшов його чудовим[34]. Так і народився Рокфор.

Острів Корсика, що з 1811 року вважається департаментом Франції, славиться сирами з овечого молока. На увагу заслуговують сорти Brin d'Amour (Брен д'Амур) і Broccio (Броччіо), які відносяться до так званих "ремісничих" сирів (fromage artisanal)[35]. Українською Брен д'Амур перекладається як "трошки кохання". Сир має скоринку, посипану травами – це чабер, розмарин і ялівець. Часто додають і перець.

Для відродження і збереження традицій, пов'язаних з виготовленням і споживанням сиру, організація Appellation d'Origine Contrôlée кожного року влаштовує festival des fromages (сирні свята), ярмарки з продажу сирів та сільськогосподарські виставки з презентацією сирів. Так, в жовтні 2000 року було проведено свято ельзаського сиру Мюнстер. В столиці краю Т'єраш кожного року влаштовують свято міста "No Piot" (на місцевому діалекті означає "Наша дитина"), яке завершується щедрою сирною трапезою. На Трійцю влаштовується свято на честь сорту Фурм д'Амбер[36] Досить поширене явище у Франції – музеї сирів, відвідавши які можна дізнатися про історію і процес виготовлення сиру.

---

[1] Brillat-Savarin J. A. Physiologie du goűt, ou Méditations de gastronomie transcendante. – Paris, 1982. – P. 334.
[2] Androuët P. Le livre d'or des fromage. – Paris, 1984. – P. 28.
[3] Courtine R.-J. Larousse des fromages. Paris, 1973. – P. 254.
[4] Там само. – P. 36.
[5] Brillat-Savarin J. A. Physiologie du goűt. – P. 335.
[6] Cuisinier J., Segalen M. Ethnologie de la France. – Paris, 1986. – P. 8 – 9.
[7] Cuisinier J. Production et consommation: le besoin, la mode et le goût // Ĺ'ethnologie française. – Paris, 1980.
[8] Guy C. Histoire de la gastronomie en France. – Paris, 1985. – P. 245.
[9] Barrau J. Le grand livre des fromage. – Paris, 1976. – P. 10.
[10] Courtine R.-J. Larousse des fromages. – P. 13.
[11] Barrau J. Le grand livre des fromage. – P. 104.
[12] Androuët P. Le livre d'or des fromage. – P. 180.
[13] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. Конец XIX – начало XX в. – М., 1977. – С. 44.
[14] Van Gennep A. Manuel de folklore français contemporain. t. I, V. Paris, 1951. – P. 2339 – 2367.
[15] Bérard L. Le premier livre de cuisine. – Paris, 1972. – P. 296.
[16] Dumay R. Guide du vin et du fromage. – Paris, 1972. – P. 244.
[17] Народы зарубежой Европы. – М., 1965. – Т. 2. – С. 377.
[18] Там само. – P. 377.
[19] Buteux P. La vraie cuisine de nos provinces. – Paris, 1984; Gaertner P. Cuisine d'Alsace. – Paris, 1984; Lallemand R. L'Artois, la Flandre et la Picardie. – Paris, 1982; Lallemand R. La Franch-Comté. – Paris, 1979.
[20] Guy C. Histoire de la gastronomie en France. – P. 267.
[21] Girard S. Le guide Hermé des fromages. – Paris, 1986 – P. 332.
[22] A table. – Paris, 1990. – P. 17;
[23] Guy C. – Histoire de la gastronomie en France. – Paris, 1985. – P. 368.
[24] Там само. – P. 402.
[25] Androuët P. Le livre d'or des fromage. – P. 167.
[26] Girard S. Le guide Hermé des fromages. – P. 302.
[27] Ńlaude Riyer. Les vignerons: usage et mentalités des pays de vignobles. – Paris, 1980. – P. 124, 132.
[28] Lallemand R. La Franch-Comté. – P. 98.
[29] Courtine R.-J. Le guide de la cuisine des terroirs. Recettes et traditions culinaires de Rhône-Alpes, Provence et Méditerranée. – Vol. V., Besançon, 1992. – P. 135.
[30] Там само. – P. 136.
[31] Courtine R.-J. Larousse des fromages. – P. 17 – 19.
[32] Androuët P. Le livre d'or des fromage. – P. 342.
[33] André Desvallées. Estivage bovin et fabrication du fromage sur la montagne. T. VI. Paris, 1979. – P. 25.
[34] Dumay R. Le Roquefort. – Pais, 1982. – P. 201.
[35] Ńeccaldi M., Karsenty I. Cuisine de Corse. – Paris, 1980. – P. 44.
[36] Cuisinier J., Segalen M. Ethnologie de la France. – Paris, 1986.

Наталія ЖМУД
Київ

АПОТРОПЕЇЧНА ФУНКЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ІГРАШКИ

Співвідношення між традиційною іграшкою та сучасною призводить до посилення ігрових функцій останньої та поступової втрати ігрових функцій першої. Це явище зумовлює функціональну переорієнтацію: послаблення ігрових властивостей супроводиться посиленням ціннісних художньо-естетичних якостей. Таке ставлення до народної іграшки сприяє її збереженню і духовному збагаченню дитини, що може відбуватися за умови знання, розуміння та усвідомлення провідних функцій традиційної іграшки: виховної, пізнавальної, етнізуючої, феліцитологічної та ін. Крім названих, народна іграшка виконувала апотропеїчну (захисну) функцію.

Дослідженням апотропеїчної функції традиційної іграшки в останні десятиліття займалися О.Найден[1] та Л.Герус[2], зокрема в контексті історії, типології, художніх особливостей тощо. Іграшка висвітлюється як історичний фактор та важлива функціональна частина народного (переважно селянського) середовища. Авторами зроблено акцент на фольклорному, соціокультурному та філософському контексті національної "іграшкової культури". Цінність наукових розвідок полягає ще й в тому, що подано історіографічний матеріал досліджень функціональності народної іграшки.

Дана стаття не претендує на вичерпність інформації, а є спробою синтетичного підходу до вивчення функціональності української народної іграшки через дослідження її апотропеїчної функції.

Іграшка містить у своїй початковій основі ідею жертви. Про ритуально-магічні функції іграшок свідчить факт віднайдення їх в місцях давніх поселень та поховань, зокрема дитячих. Так, у могилах дітей і дорослих знаходили на Заході та в Росії ляльки із звичайної або слонової кістки, ляльки-маріонетки, маленькі посудини, свистунці, дзвіночки, торохтушки, люстерка, чоловічків із олова, деркачі для відлякування злих духів. Останні мали вигляд качки, коня, найчастіше свині – як заступниці дітей[3].

Глиняні брязкальця було знайдено на трипільських поселеннях Лука-Врублевецька (Хмельницька обл.), Кліщів (Вінницька обл.). Вони мали яйцеподібну або амфороподібну форму, були пустотілі, а всередину кидалося декілька керамічних кульок чи дрібних камінчиків. Подібні глиняні брязкальця знайдено під час розкопок дитячого поховання на пізньотрипільському могильнику поблизу молдовського с. Вихватинці. Їх пояснюють як своєрідний магічний талісман для вигнання "нечистої сили"[4].

Під час розкопок некрополя на околиці села Недвиговка (гирло Дону) на місці розташування стародавнього міста Танаїс, у дитячому похованні знайдені глечик та гральні фішки з кісток тварин, якими дитина мала гратися в загробному світі[5].

Найдавніші іграшки стародавньої Русі можна поділити на так звані технічні (дзиґи, кулі, мечі, луки) та образотворчі (коні, птахи, ляльки), більшість з яких мали культове призначення і виступали оберегами.

Як бачимо, одними з найдавніших архетипів-оберегів були "зоологічні архетипи". Однак такий рідкісний варіант української народної казки, як "Про дівчину-сопілку", яка є контамінацією кількох сюжетів (про чарівну сопілку, про втечу сестри від шлюбу з братом), містить згадку про антропоморфні зразки архетипів, як от ляльки. Наприклад, утікаючи від небезпеки шлюбу з братом, дівчина так закликає землю:

Ви, дзвони, задзвоніть,
Ви, ляльки, заспівайте,

© Наталія Жмуд

Ти, земле, розступися, –
Най я ввійду в тебе...
Дзвони сумно задзвонили, ляльки жалібно заспівали...[6]

Те, що спів ляльок названо жалібним, а дзвін дзвонів сумним, підтверджує думку щодо пізнішої заміни ролі плакальниць у первісному поховальному обряді ляльками.

Нам відомо, що за традиціями багатьох народів, скажімо, в скіфів, дружину ховали разом з ним. Пізніше живу людину почали замінювати ляльки. Наприклад, перші японські ритуальні статуетки – умовні зображення жінок – "догу" з'явилися близько двох-чотирьох тисяч років до н.е. Статуетки III – VI ст. н.е. "ханіва", згідно з гуманним рішенням одного з імператорів, стали заміняти живих людей – слуг, дружин, воїнів, наложниць, – яких раніше ховали живими в курганах разом із померлим[7].

Коли сформувалися родинні відносини та утвердився інститут спадковості, іграшки набули статусу хатніх вогнищ, родинних хатніх господарів або господинь (ляльки з соломи, дерева, тканини), стали певного роду ідолами та вмістилищами душ.

Ті речі (дерев'яні, солом'яні), від яких ведуть родовід іграшки, спалювалися, розривалися, топилися у воді, закопувалися в землі. Наприклад, під час проводів зими ("Масниця"), купальських свят, здійснення обряду "чіпляння колодки" тощо[8].

Так, під час давньоукраїнського гри-свята Лялі (Лелі) найвродливішу дівчину обирали Лялею, заквітчували її, садовили на лаву, обкладаючи обрядовими атрибутами – глиняним дзбанком із молоком, хлібом, сиром тощо. Довкола неї учасники дійства водили хороводи, а Ляля – Матір-Богиня розподіляла між ними все те добро[9]. Часто роль Лялі виконувала лялька, яку потім спалювали або закопували в землю.

В окремих селах існував звичай робити солом'яну ляльку – Русалку – нести її в поле і там, розірвавши на шматочки, розсівати: "Пам'ятаю, коли ми вже були трохи старшими, робили до Зелених свят велику ляльку з сіна – Русалку. Рвали її на шматки, розсівали й співали при цьому:

Проводили русалок, проводили,
Щоб вони до нас не ходили,
Та нашого житечка не ламали,
Та наших дівчаток не ловили"[10].

В східних районах України (Луганська обл., Донецька обл., Харківська обл.), що межують із областями Росії, зустрічаються такі назви ритуальних ляльок як Семік, Семічиха, Зозуля, Ржанка[11].

На сьомий тиждень після Пасхи, який росіяни називали семіковим, наряджали опудала Семіка та Семічиху. Навколо них водили хороводи, ходили по селу, стукаючи палицею по відрі, зупиняючись під вікнами і випрошуючи борошно, яйця, крупу, сметану, масло для приготування святкових частувань на Зелені свята. Потім зі сміхом та причитанням "ховали" опудала — кидали у воду[12].

Символічна лялька – Зозуля супроводжувала клятву дівчат – подруг у вірній дружбі. Після цього ляльку "ховали". Зозуля мала захищати подруг від зла протягом року, сприяти гарним взаєминам[13].

Ляльку Ржанку в східних районах України робили на честь закінчення жнив. Несли її селом, супроводжуючи хороводними та танцювальними піснями, після чого урочисто вносили в дім чи на поміщицький двір[14].

Останній сніп у вигляді "ржаної баби" зберігали до наступного врожаю, вважаючи, що у ньому втілюється плодючість, вірячи, що в останньому снопі збирається велика цілюща сила. Іноді з останніх колосків заплітали "Спасову бороду", "ржану бороду" – аналогію Дідуху, який поширений по всій території України.

Існування подібного свята в інших країнах говорить про спільність традиційної основи обрядовості, коли іграшку розглядали як родинний оберіг та вмістилище душ покійних предків, що мали захищати від зла та сприяти кращій врожайності. Наприклад, в Англії робили ляльку

з пшениці, якщо жнива закінчували вчасно та успішно, і називали її лагідно – Пшеничне дитя, Діва. Тим, хто запізнювався з роботою, кидали на поле недбайливих господарів "Старуху", щоб їх присоромити.

Ляльки-опудала Русалка, Ярило, Купало, Марена, Семік, Семічиха та інші належать до розряду вмираючих та скресаючих божеств, в образах яких втілене одне з найдавніших космологічних уявлень людей щодо природи та всесвіту.

Образ богинь-оберегів зустрічається і нині на дахах хат чи клунь. На Полтавщині, наприклад, таким оберегом є дерев'яна лялька у вигляді воїна, яку прилаштовували на хату або господарську будівлю. Замість рук у неї – палички із загостреною платівкою на кінцях, яка, обертаючись, повинна створювати враження, що воїн вертить шаблею і відганяє від садиби злі сили.

На Поділлі до димарів і зараз подекуди чіпляють металеві іграшки – півні, голуби, олені, коні, пояснюючи їх як прикраси, які, вірогідно, першочергово виконували захисну роль (за народними повір'ями, саме через димар нечиста сила найчастіше може залетіти до хати).

Інтер'єр української будівлі теж багатий на обереги. Швидше за все, прикраси (новорічні іграшки, ляльки, штучні квіти і т. ін), які ставляться й зараз між подвійними шибками в деяких сільських хатах, виконували раніше захисну функцію: "Шоб гарно було. Мама казали "від зглазу". Мало хто недобрим оком в шибку подивиться"[15]. Найчастіше між шибками зустрічаємо іграшкових півнів, оленів та коней, що входять у систему космологічних уявлень про світобудову та світоустрій і виступають важливими компонентами Світового дерева, становлячи складні за семантикою, змістовно багаті образи українського народного мистецтва.

Поширеним явищем було виготовлення голубів та павуків: "В дитинстві мене мати навчили робити голубів з соломи, якими ми гралися. На свята ми чіпляли голубів біля кожного образа. Вішали під образами в надії, що так мир швидше прийде на нашу землю. З соломи ми ще робили павуків. Потім чіпляли їх в хаті по кутках і розчіплювали їх ніжки в різні боки. Мама казали, що павук – це господар. А наш павук був великий і багатий на ніжки. І наш господар — батько – теж повинен був стати багатшим. А в обісці прибавитись дитячих ніг і побільшати копит тварин"[16].

В деяких районах Слобідської України ляльку дарували молодим парам на весілля, вважаючи оберегом долі, її чіпляли над дверима, тричі повторюючи: "Обернись до мене добром, відвернись зі злом". Встановлювали ляльку на ворота у п'ятницю на Масницю (цей день був відомий як тещин вечір). Побачивши її, зять знав, що в домі тещі його чекали багаті гостинці[17].

Іграшки, зокрема ті ж ляльки, виступали атрибутами, що сприяли народженню дітей, приплоду худоби, допомагали при лікуванні різних хвороб, викликали при потребі дощ і сонце тощо.

За стереотипними уявленнями українців Поділля, у тієї пари, яка тримає ляльку в хаті, обов'язково народиться дитя: "У тітки Катерини, яка жила з чоловіком років ото з вісім уже як буде, не дав Бог аби не лишитися самій у пустій хаті по старості, бо, як казала, де нема дітей, то ніби нива не вродила. Та й чоловік був похмурий і сердитий, та діло не ладилось у господі. Так порадили ж добрі люди, щоб тримала в хаті ляльку. Так через один год породила вона дитя, та ж таке миле, що усе село раділо, і на родини всі жінки посходилися. То так і було"[18].

Типово для народних казок, коли лялька залишалася дівчині від матері й виступала символом продовження роду, сприяла швидкому та успішному народженню дітей.

Коли дитина хворіла, виготовлялася лялька, яку закопували в землю, щоб відвернути від немовляти хворобу. Поширеними для цього ритуалу в Україні були лялька-живулька і "вузлова" лялька. Останній замість обличчя робили візерунок у вигляді хреста, ромба, квадрата. Наявність хреста на обличчі зумовило ще одну назву — "іконографічні". Такі ляльки в більшості сіл називали "куклами": "Я згадую такі кукли. Лице не робили, шоб обманути нечистого"[19].

До традиційних ляльок Середньої Наддніпрянщини, наприклад, належить "вузлова" лялька чоловічої статі з порівняно невеликою круглою головою, тонким хрестом із червоно-чорних ниток, в одязі, подібному до попівської ряси. Таку ляльку називали "попом", незамінним учасником весільних обрядів. "Піп" мав оберігати подружню пару від "недоброго ока"[20].

"Вузлові" ляльки належать до так званих "неодягнених" ляльок. Інші ляльки вважаються вдягненими: одяг шиється відповідно регіональним особливостям, обличчя вишиваються або малюються з етнічно характерними рисами обличчя.

Цікавим є той факт, що "вузлові" ляльки робили не тільки в українських селах, а й у російських, білоруських, молдавських[21]. Щоправда, ляльки мають деякі відмінності, які зумовлені, насамперед, регіонально й історично, але загальні принципи виготовлення залишаються ті ж самі – вузол і хрест на обличчі. Це говорить про те, що народні ляльки за внутрішньою конструкцією, статуарним та іконографічними типами належать до спільної традиційної основи.

Поширеним типом народної іграшки по всій території України були ляльки. На хрестоподібній основі сучасні ляльки такого типу найчастіше зустрічаються у вигляді городніх "опудал", які призначені захищати врожай від руйнівної діяльності птахів та звірів, а також від "вроків", що дає підстави думати про першочергову функцію – апотропеїчну.

В ході роботи з опитуваними на Поділлі були зафіксовані явища перекладання на колиску або іграшку – колиску хвороб, нещасть тощо: "Багаті вішали в хаті дві колиски. В одну клали дитину, а в другу – ляльку, щоб чорт вхопив ляльку чи колиску, а не дитину"[22]. Подібне явище спостерігаємо в інших народів. Так, іграшка – колиска у народів Південного Сибіру – шорців, хакасів, тувинців – має назву доброго божества – заступниці дітей – Майани. Такі маленькі берестяні колиски з лялькою-дитиною в них прикріплювалися до справжньої колиски як обереги. У цих же народів берестяні колисочки виготовлялися у випадку хвороби дитини та при її народженні (в сім'ях, в яких до цього вмирали діти). Щоб дитина не померла у ранньому віці, у якутів виготовляли колиску та вирізали ляльку з осики (мемегет). Шаман після колисання забирав колиску з лялькою та закопував у лісі[23]. Наприклад, у японців на солом'яні чи паперові фігурки(зараз ми їх називаємо орігамі), серед яких часто зустрічалися іграшки-колисочки, під час ритуалів перекладали гріхи, хвороби, невдачі господарів, а потім спалювали чи пускали по воді[24].

Смерть немовлят у болгар до хрещення вважалася причиною появи орисниць (феї, що передбачали долю) Матері, у яких вмирали попередні діти, "обманювали" фей, забираючи на третю ніч дитину в щасливий будинок, а в люльці залишали ганчіркову ляльку, або просто порожню колиску чи іграшку-колиску[25].

Найпоширеніші в давнину іграшки мали різні механічні та акустичні пристрої, що зв'язувало їх з ритуально-сакральною ідеєю оживлення, згідно з законами міфологічного та тотемістичного мислення.

В Україні апотропеїчну функцію подекуди виконували керамічні та дерев'яні свищики – птахи, звірі, зображення коней, баранів, оленів, брязкальця, деркачі тощо, які часто прив'язували, як обереги до колиски. Вважалося, що їх торохтіння, хурчанння, свист відганяє від дитини злі сили. Чарівні музичні інструменти, свищики – "свистала", які часто фігурують в казках як предмети магічного зв'язку із звірями-помічниками, герої казок одержують від вищих, надприродних сил, тотемних заступників – помічників, померлих пращурів. Так, у казці "Скляна гора" молодший син, казковий дурень, одержує від діда, який уособлює померлого предка, чарівну скрипку, за допомогою гри на якій збирає баранів, що розбіглися[26].

В іншій казці "Марійка і баба-відьма" лялька-амулет, яка вміє співати, дістається героїні з такою настановою: "Дивися, Марійко, аби вона була чистенька, годуй її хлібцем, а як прийде якась жура, порадься з лялькою".

Аналогічні явища знаходимо в інших народів, де над колискою дитині підвішували дзвоники для відлякування відьм або складний набір різних предметів-оберегів, що породжували звуки[27].

Іграшки сприяли приплоду худоби. Цікавими, на наш погляд, є ляльки з трави. Як рвали траву, то примовляли: "На куклу тебе рву, щастя тобі принесу". "Траву мати вчили рвати після того, як спаде з неї роса. Рвали траву лишень правицею (правою рукою). А виходили тільки босими ногами, аби набратися від травиці здоров'я і сили"[28]. Коли трава висихала, то ляльку несли у хлів, і дитина віддавала з'їсти худобі. Ніколи цю ляльку не викидали і не спалювали, бо вірили, що вона сприяє приплоду тварин.

Фігурне печиво, передусім, мало обрядове значення, але пізніше його випікали (а подекуди й досі печуть) як іграшку-їжу. Наприклад, іграшки з сиру виготовляють в багатьох селах Карпат. Ще В. Шухевич зазначав, що наприкінці XIX ст. "чоловіки-пастухи" робили в Карпатах "баранчики" і "калачики" з овочевого сиру, які у них купували "домарі" й роздавали за спомин душі померлих або за здоров'я[29]. Обрядове печиво також давали худобі для кращого припло-

ду. Печивом різних форм обдаровують дітей на свята: як правило, хлопчиків – “кониками”, дівчаток – “панянками”[30].

Інколи на пряниках витискали рельєфний малюнок за допомогою пряничних дощок, зображення на яких мають геометричний та рослинний характер, містячи символи-обереги. Найчастіше на пряничних дошках зустрічаємо “солярну розетку” – символ сонця.

В Україні фігурне печиво випікали переважно навесні (хоча воно мало місце і в інших календарних та родинних обрядових комплексах), символізуючи прихід весни, її народження.

В інших країнах, на відміну від України, ляльки з тіста символізували померле божество рослинності, а не його відродження. Так, у Швеції вважалось, що в останніх зернах ховається божество поля. З них робили хлібець у вигляді маленької дівчинки, який з’їдали. В Шотландії такий хлібець робили у вигляді дорослої жінки і теж з’їдали. Французи з тіста робили фігурку чоловіка, вішали на ялинку, яка уособлювала жіноче божество, потім возили по селу після жнив і теж з’їдали[31].

Образ традиційної іграшки, зокрема української, складний, семантичне насичений. Дослідження її апотропеїчної функції дає підстави пов’язувати цей образ із родовим переказом щодо світотворення, із міфом про тотема-предка, із господарчою діяльністю та здобуттям засобів існування.

Вивчення регіональних особливостей народної іграшки дає можливість створення комплексної узагальнюючої праці, предметом дослідження якої стала б її поліфункціональність.

Вивченням поліфункціональності української народної іграшки займається Народознавчий центр Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського, фондова колекція музею якого включає кращі зразки заслужених та народних майстрів України, серед яких роботи Т.Войнаровської (ляльки з тканини), О.Верхової-Єднак, Ф.Міщенко (дрібна керамічна пластика, зооморфні свищики), М.Гоцуляк (іграшки з природніх матеріалів, об’ємні витинанки), О.Луцишина (керамічні іграшки переважно композиційного характеру, серед яких відомі “Крищинецькі музиканти”, “Хор ветеранів”), Є. Слободинського (керамічна іграшка, дрібна пластика), В.Рижого (керамічні іграшки), Н.Лавренюк (декоративні панно з керамічними ляльками), Г.Чадюк (солом’яні іграшки – тварини-обереги), А. Мудлої, Г.Даниленко (обрядове зооморфне печиво) та ін. Самобутністю відзначаються іграшки-обереги – глиняні писанки-брязкальця, обереги-знаки зодіаків члена Національної спілки народних майстрів України вінницької майстрині Л.Філінської. Автентичною орнаментикою в народних традиціях оздоблені музичні інструменти, серед яких інструменти-іграшки майстра-подолянина В. Віхренка – сопілки, окарини (керамічний духовий музичний інструмент).

Своєрідні в техніці виконання студентські роботи: обрядові великодні іграшки-птахи (поєднання писанки і витинанки) І.Проньки-Василенко, керамічні іграшки О.Стрельбіцької, м’яка традиційна подільська іграшка А.Денисюк та ін.

Народні іграшки студенти виготовляють на практичних заняттях з етнографії та етнопедагогіки, на етнографічних факультативі та гуртку.

В жовтні 2003 р. на базі Народознавчого центру проведено Міжнародну конференцію “Народна культура Поділля в контексті національного виховання”. Окрім секційних засідань, традиційного фестивалю-ярмарку “Подільська осінь”, була представлена така форма роботи як майстер-класи: “Фітодизайн”, “Гончарство”, “Витинанка”, “Писанка”, “Народні ігри”, серед яких – “Народна іграшка”. Студенти факультету підготовки вчителів початкових класів презентували польові дослідження з історії розвитку, типології, функціонального призначення, технології виготовлення подільської народної іграшки. Етнографічні роботи підготовлені в ході занять із спецкурсу “Звичаї нашого народу”.

Ці польові дослідження пройшли наукову обробку (паспортизацію) й на сьогодні зберігаються у фондах музею Народознавчого центру. Наукові роботи та додатки до них (зразки подільської традиційної народної іграшки) широко використовуються у навчально-виховному процесі, планується залучення цих матеріалів до міських та обласних виставок народної творчості.

Серед пріоритетних перспективних напрямів діяльності Народознавчого центру є створення етнографічного практикуму “Подільська народна іграшка” на музично-педагогічному та філологічному факультетах із додатковими спеціальностями “Українознавство”, який має стати

засобом професійної підготовки і практичного відродження та збереження народної культури, а також висвітлення поліфункціональності подільської народної іграшки (зокрема, її апотропеїчної функції) в народознавчих дослідженнях, курсових та дипломних роботах, кандидатських дисертаціях.

---

[1] Найден О. Українська народна іграшка. – К., 1999.
[2] Герус Л.М. Українська народна іграшка кінця XIX – першої половини XX ст. (історія, типологія, художні особливості): Автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства. – Львів, 1997.
[3] Найден О. Вказ. праця. – С. 75.
[4] Пошивайло І. Семіотика гончарних виробів (обрядово-культові аспекти) // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За роки 1996 – 1999. – Опішне, 1999. – Кн. 4. – С. 120.
[5] Найден О. Вказ. праця. – С. 75.
[6] Казки Буковини /Запис та літературна обробка текстів М.Г.Івасюка. Упоряд. М.Г.Івасюк та В. С.Бесараба. – Ужгород. – 1973. – С. 174.
[7] Осауленко Є. Японська ритуальна лялька: подорож шляхами тисячоліть // Всесвіт. – 1998. – С. 179.
[8] Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К.: Унісерв, 2000. – С. 34-35.
[9] Плачинда Сергій. Словник давньо-української міфології. – К., 1993. – С. 33.
[10] Польові матеріали автора (запис. від Гоцуляк М. В., м. Могилів-Подільський Вінницької обл., 2003).
[11] Рукописний фонд Народознавчого центру Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (далі – РФ НЦ ВДПУ). – Ф. 27. – Оп. 1. – Спр. 92. – Арк. 4.
[12] Горичева В. С. Куклы. – М., 1999. – С. 94 – 96.
[13] Там само.
[14] РФ НЦ ВДПУ. – Ф. 27. – Оп. 1. – Спр. 92. – Арк. 6.
[15] Польові матеріали автора (запис. від Карасевич Л.П., с. Одая Тульчинського р-ну Вінницької обл., 2001).
[16] Польові матеріали автора (запис. від Бондарчук М.Ф., с. Станіславчик Жмеринського р-ну Вінницької обл., 2003).
[17] РФ НЦ ВДПУ. – Ф. 27. – Оп. 1. – Спр. 92. – Арк. 5.
[18] РФ НЦ ВДПУ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Спр. 42. – Арк. 4.
[19] Польові матеріали автора (запис. від Криворуки Д. Я., с. Лядова Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл., 2003);
[20] РФ НЦ ВДПУ. – Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 122. – Арк. 4.
[21] РФ НЦ ВДПУ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Спр. 42. – Арк. 5.
[22] Польові матеріали автора (запис. від Панченко П.Г., с. Погатинці Жмеринського р-ну Вінницької обл., 2003);
[23] Найден О. Вказ. праця. – С. 109.
[24] Осауленко Є. Японська ритуальна лялька. – С. 179.
[25] Маркова Л. В. Болгары // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1999.
[26] Кухта Надія. Міфоритуальні функції печі та гончарних виробів у казках Карпат і літературній казці // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За роки 1996 – 1999. – Опішне: Українське народознавство, 1999. – Кн. 4. – С. 143.
[27] Фаис-Леутская О. Д. Народы Италии // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1999.
[28] Польові матеріали автора (запис. від Бондарчук М. Ф., с. Станіславчик Жмеринського р-ну Вінницької обл., 2003).
[29] Шухевич В. Гуцульщина . Друга част. – Львів, 1901. – С. 26.
[30] Там само.
[31] Найден О. Вказ. праця. – С. 230.

Лариса БОЖКО
Київ

ПОДІЛЛЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ КАБІНЕТУ МУЗИЧНОЇ ЕТНОГРАФІЇ (20 – 30-ті роки XX століття)

Останнім часом зріс інтерес науковців до історії та історіографії української етнології, зокрема й до вивчення стану її регіональних досліджень. Часом найвищого піднесення вітчизняної етнологічної школи і виходу її на європейський рівень стали 20-ті роки XX століття. Цей період позитивно позначився й на етнографічному вивченні Поділля, яке плідно розвивалося у контексті всенародного піднесення краєзнавчого руху.

Значну цінність для вивчення етнології Поділля має діяльність Кабінету музичної етнографії. Окремі аспекти діяльності Кабінету, який існував при Етнографічній Комісії ВУАН, стали предметом дослідження сучасних науковців. Цінний внесок у розробку досліджуваної проблеми зробили В.Борисенко, Г.Скрипник, А.Сторожук, М.Парахіна, О.Юзефчик[1]. Однак проблема не знайшла широкого й всебічного висвітлення у науковій літературі. Роль Кабінету музичної етнографії у вивченні етнології Поділля є предметом дослідження даної статті. При цьому автор не ставить перед собою мету в рамках однієї статті висвітлити дану проблему.

Кабінет музичної етнографії засновано 10 жовтня 1922 року на правах автономної інституції при Етнографічній Комісії[2]. Керівником і засновником Кабінету був видатний етномузиколог Климент Квітка. Нештатним співробітником Кабінету від початку його заснування був відомий надзвичайно діяльний записувач народних мелодій і дослідник Михайло Гайдай. З 1927 року регулярну й найближчу участь у всій роботі Кабінету бере Володимир Харків. Він записує на фонограф народні мелодії, досліджує народні музичні інструменти, а до того ж і сам практично вивчає техніку гри на них, завідує апаратурою, фотографуванням та копіюванням фонограм[3]. У 1927 – 1929 рр. Кабінет вийшов із підпорядкування Етнографічної Комісії і став окремою установою історико-філологічного відділу ВУАН. Тоді ж було призначено бюджетні асигнування на експедиції і надано окреме приміщення. З 1929 року у Кабінеті працював професор Музичного драматичного інституту ім. М.Лисенка Микола Грінченко, а також співробітниця ВУАН діалектолог Олена Курило[4].

Особливий науковий інтерес Кабінету був пов'язаний з вивченням етнографії Поділля. Збираючи українські народні мелодії та спостерігаючи музичний побут села, керівник Кабінету й співробітники М.Гайдай та В.Харків неодноразово відвідували у 1922 – 1930 рр. Поділля, зокрема Вінницьку, Проскурівську, Кам'янецьку та Тульчинську округи[5]. Екскурсії проводились як за субсидією із засобів Кабінету, так і за рахунок тих академічних установ, які включали в коло своєї діяльності і дослідження народної музики. Для цього запрошували до музичної роботи спеціалістів із Кабінету музичної етнографії. К.Квітка відвідав Вінницьку округу із субсидією із Кафедри історії України при ВУАН. М.Гайдай подорожував по Поділлю від відділу етнології Музею антропології та етнографії ім. Ф.Вовка при ВУАН. М.Харків зробив екскурси до Кам'янецької, Тульчинської й інших округ на кошти Всеукраїнського Товариства революційних музик[6].

Роз'їжджаючи для збирання матеріалів, співробітники Кабінету робили подекуди прилюдні доповіді про завдання музичної етнографії, демонструючи фонограф, а в інших місцях доповіді для студентів, вчителів. Ці виступи мали значення для поширення інтересу до народної музики і не раз давали певні результати, коли слухачі зразу ж постачали матеріали. Особливо доцільними виявлялися ці заходи, коли усною анкетою відразу встановлювали приблизне географічне поширення обрядів та сполучених із ними пісенних типів у межах тієї чи іншої округи. Так, К.Квітка їздив на Поділля записувати народні мелодії і досліджувати

© Лариса Божко

весняні звичаї, пов'язані із співами й танками. Ґрунтуючись на своїх безпосередніх спостереженнях у селах Могилівської округи, він склав програму для дослідження звичаїв та гулянок і за цією програмою збирав матеріали переважно за допомогою слухачів Могилівського та Проскурівського Педагогічних Технікумів і курсів для сільських учителів у Кам'янці[7].

Екскурсії не були єдиним способом збирати матеріал. Співробітники Кабінету вишукували в самому Києві людей із різних частин української етнічної території . Такі дослідження також належали до завдань Кабінету. До цього способу удавались або тоді коли не було змоги виїхати в екскурсії для збирання інформації на місці, або коли ґрунтовно вивчали видатних представників народного співу. Зокрема, В.Харків, вишукавши в екскурсії, і спровадивши до Києва співака-селянина Ткачука зі Старої Ушиці на Поділлі, не тільки сфонографував його співи, а й зареєстрував на кінографі ритмічні особливості його виконання. Творчість цього співака була продемонстрована на етнографічному концерті в домі наукового працівника та на лекціях у Музично-драматичному Інституті[8].

Етнографічна Комісія ВУАН, при якій був створений Кабінет музичної етнографії, у план своєї роботи поставила рівномірне дослідження всіх етнічних одиниць, що є на території України. Цього вимагала методологія тогочасної етнографічної науки. Як зазначав Е.Рихлик, член етнографічної комісії ВУАН, "…співжиття різних народів на одній території, в одній державі, коли неминуче є однакові економічні умови, утворює з одного боку глибокі взаємні їх впливи, що ведуть до певної нівеляції, з другого боку виникають специфічні для кожної національності риси побуту й господарювання"[9]. Етнографія дедалі більше відходить від націоналістичного принципу досліджування якого-небудь (пануючого) народу і дедалі більше переходить до дослідження всіх народів на даній території. Невеликий штат науковців проводив активну експедиційну роботу і записував на фонограф старовинні історичні пісні, думи, музичний фольклор не лише українців, а й інших народів, які проживали на Поділлі. Так, під Кам'янкою у німецькій колонії Антонівці М.Квітка й О.Курило зробили кілька записів пісень німецьких колоністів[10], а також молдавських пісень[11]. Тексти пісень записувала співробітниця ВУАН О.Курило.

Дослідчі інтереси Кабінету були спрямовані і на стару музичну культуру, і на тогочасний репертуар та побут робітників і селян. Окрім масового музичного репертуару, Кабінет досліджує творчість і побут професіональних народних співаків і музикантів, переважно кобзарів та лірників. Найбільше попрацював у цьому напрямку на Поділлі нештатний співробітник Кабінету М.Гайдай під час подорожі до Вінницької та Проскурівської округ[12]. Ставши науковим співробітником Кабінету музичної етнографії ВУАН (1924 – 1933 рр.), М.Гайдай обирає шлях глибокого всебічного вивчення українського пісенного фольклору, записуючи не лише мелодії й текст, а й фіксуючи особливості місцевого виконання, пов'язані з побутом чи певним обрядом. М.Гайдай прагнув якомога повніше й швидше зафіксувати старовинні зразки, щоб зберегти їх для історії та науки. Справжньою подією для М.Гайдая був запис у 1926 році думи про Івася Коновченка від лірника Бернадського в с.Адамівка на Поділлі[13].

До 1925 року збиральницька праця проводилась переважно силами членів Кабінету. Протягом 1925-1926 рр. Етнографічна Комісія почала організовувати кореспондентську сітку, і для цього провела ряд кампаній серед учительства, студентства, партпрацівників на селі. Внаслідок виступів членів Комісії на з'їздах, конференціях, у відповідних публікаціях у пресі і навіть спеціальних виїздів на місця, утворюється міцна кореспондентська сітка[14]. Вже в першій половині 1925 року з Етнографічною Комісією постійно співпрацювали 145, а станом на 1 січня 1928 року – понад 380 дописувачів з усіх регіонів республіки, 46 з них займалися дослідницькою роботою на Поділлі[15].

Одним із активних кореспондентів Етнографічної комісії й Кабінету музичної етнографії з Поділля був Гнат Танцюра[16]. Фольклорист, краєзнавець і вчитель Гнат Трохимович Танцюра народився в селі Зятківцях Гайсинського району на Вінниччині в бідній селянській сім'ї. Із шістнадцятирічного віку почав записувати народну творчість у рідному селі. Він не лише записував пісні, приказки, загадки, а й вивчав історичний та етнографічний матеріал свого села. Згодом навчився грати на скрипці, гітарі та інших інструментах. Навчався в Харківському музично-драматичному інституті. Працюючи під науковим керівництвом Етнографічної Комісії ВУАН та Кабінету виучування Поділля, Г.Танцюра зібрав величезну кількість пісень та

народних мелодій[17]. Увесь творчий доробок Г.Танцюри зберігається в окремому фонді Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Рильського НАН України. В Державному Архіві Вінницької області зберігається особистий фонд Г.Танцюри. Тут містяться пісні, прислів'я, листи до фольклористів Вінниччини, сімейні фотографії.

З роботою Кабінету пов'язана і діяльність його керівника К.Квітки, який був одним із найвизначніших етномузикологів в Україні. З-під його пера вийшов фундаментальний збірник "Українські народні мелодії". У ґрунтовних статтях про М.Лисенка, Ф.Колессу, П.Демуцького вчений характеризує їхню діяльність, простежуючи водночас загальний рівень етномузикології, яка відповідала тогочасному світовому рівню. Щоб цей рівень втримати К.Квітка замислювався над подальшою долею української етномузикології і свої погляди висловив у статті "Потреби в справі дослідження народної музики на Україні"[18]. Як справедливо зазначив академік А.Лобода (Голова Етнографічної Комісії), "…збірники й розвідки К.Квітки дають дуже цінний вклад в усю досі легковажну й подекуди занедбану в нас область науки, що обіймає давно музичну культуру українського народу. К.Квітка зв'язує українську етнографію музичну із найновішими досягненнями музикознавства"[19]. Для популяризації музично-етнографічних знань К.Квітка робив публічні доповіді в Академії, читав лекції на педагогічних курсах в Острозі, проводив зустрічі по "Вівторках" в Музичному Товаристві ім.Леонтовича[20]. З метою надання допомоги збирачам матеріалів до вивчення народної музики поширювалася програма К.Квітки для дослідження діяльності й побуту професіональних народних співців та музикантів на Україні.

К.Квітка у 1920 році прочитав лекції з музичної етнографії у Київських Інститутах Народної Освіти, Археологічному та Музичному. В складі останнього у 1923 році було утворено Науково-Теоретичний факультет із кафедрою музичної етнографії. Варто зазначити, що поза Києвом курс української народної музики був прочитаний в 1921 році і в Кам'янецькому університеті[21], який був науково-освітнім центром Поділля.

Найголовнішим завданням учений вважав дослідження генези й еволюції народної музики в порівняльному аспекті. Досліджуючи культурні взаємовпливи в українській музиці, К.Квітка велику увагу приділяв впливам Сходу на музичну культуру українців і доводив обопільність, взаємність зв'язків.

Таким чином, Кабінет музичної етнографії на чолі з К.Квіткою всією практикою своєї дослідницької й збирацької роботи заклав міцні наукові підвалини для розгортання музично-етнографічних студій в Україні, зокрема і на Поділлі, в наступні роки. Разом з тим, різнобічна музично-фольклористична робота Кабінету музичної етнографії в 20 – 30-х рр. XX століття збагатила народознавство народнопісенними матеріалами, науково-теоретичними працями з народної пісенності, інструментознавства, методики й методології народознавчих досліджень. Поданий матеріал свідчить і про вагомий внесок цього осередку в розвиток етнографічних досліджень Поділля.

---

[1] Борисенко В. нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років. – К., 2002.; Сторожук А. Климент Квітка: людина-педагог-вчений. – К., 1998.; Парахіна М. Етнографічні дослідження у виданнях ВУАН 20 – 30-х років XX ст. // Бібліотечний вісник. – 2002. – № 5. – С. 40 – 49; Юзефчик О. З історії Кабінету музичної етнографічної ВУАН. – Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 5 – 6. – С. 116 – 125.

[2] Коротеньке звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії при УАН // Етнографічний вісник. – К, 1925. – Кн.1. – С. 90.

[3] Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім.Вернадського (далі ІР НБУВ). – Ф.Х. – № 18641. – Арк.1.

[4] Борисенко В. Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років. – К., 2002. – С. 13.

[5] ІР НБУВ. – Ф.Х. – № 18641. – Арк. 1 – 2.

[6] Там само. – Арк. 3.

[7] Звідомлення Кабінету Музичної Етнографії за 1926 рік. // Бюлетень Етнографічної Комісії ВУАН (далі Бюл.) – К., 1927. – № 3. – С. 5.

[8] ІР НБУВ. – Ф. Х. – № 18641. – Арк. 3 – 4.

[9] Рихлик Е. Науково-дослідна праця серед нацменів. // Бюл. – К., 1928. – № 10. – С. 1.

[10] Квітка К. В справі досліду народної музики неукраїнських елементів людності УРСР. // Бюл. – К., 1929. – № 11. – С. 2.

[11] Квітка К. Сім років музичної етнографії. – ІР НБУВ. – Ф.50. – № 1760. – Арк. 2.
[12] Звідомлення Кабінету Музичної Етнографії за 1926 рік. // Бюл. – К., 1927. – № 3. – С. 5.
[13] Гайдай М. Народознавча спадщина Михайла Гайдая. – Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 4. – С. 5 – 6.
[14] Білий В. Етнографічно-фольклорна комісія. // ІР НБУВ. – Ф.Х. – № 18613. – Арк. 1 – 2.
[15] Мельничук Л. Діяльність установ Української Академії Наук по вивченню гончарних промислів Поділля (20-ті рр. ХХ ст.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти. Вип. 16. – К., 2001. – С. 284.
[16] Звідомлення Кабінету Музичної Етнографії за 1927 рік. // Бюл. – К., 1928. – № 7. – С. 6.
[17] ІР НБУВ. – Ф.78. – № 103. – Арк. 13 – 14; Державний Архів Вінницької області. – Ф.Р – 522 – Оп. 1. – Спр. 243. – Арк. 122.
[18] Борисенко В. Вказ. праця. – С. 13.
[19] Лобода А. Рецензія на творчість К.Квітки (20 – 30 рр. ХХ ст.). // ІР НБУВ. – Ф. XXXVII. – № 78. – Арк. 2.
[20] Квітка К. Вказ. праця. // ІР НБУВ. – Ф.50. – № 1760. – Арк. 3.
[21] Там само. – Арк. 4 – 5.

Тетяна ТКАЧЕНКО
Київ

ОБРАЗ ВОВКА В НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ВІРУВАННЯХ

Ставлення людей до вовка протягом всього історичного часу було різним, а інколи і суперечливим за своєю протилежністю. Образ вовка у віруваннях надзвичайно багатогранний. Вовк – це і хоробрий покровитель воїнів, і облудний ворог селянства, наївний і простодушний у народних казках, і водночас хитрий та демонічний представник темних сил, перевертень.

Якщо звернутися до витоків німецьких вірувань, а саме до скандинавської міфології, то знайдемо опис двох вовків головного бога Одина, які завжди супроводжували його: Гері (Geri "Жадібний") та Фрекі (Freki "Голодний"). Детальною ілюстрацією до цього міфу є зображення на срібних чашах, знайдених на Кавказі поблизу міста Тріалеті. Один – бог воїнів-вовків, якому вклонялися вікінги Північної Європи. За давньогерманським епосом він пригощає вовкоподібних воїнів вином на тому світі, сидячи під світовим деревом на троні. Всі померлі на війні герої відправляються до Одина. На одній з чаш зображено процесію чоловіків у вовчих масках з кубками в руках, в центрі на троні зображено Одина, також у вовчій масці. Він годує двох священних вовків, що лежать біля трону[1]. Цим зображенням вже майже 4000 років. Чому вовків саме два? Під час Вовчих свят, взимку, коли відбувалося посвячення в справжні воїни, на небі видно сузір'я Великого та Малого псів. Першим зображенням двох священних вовків – 5000 років (кам'яні стели Сватово та Керносівки в північночорноморських степах)[2].

Мабуть найкраще образ вовка виявився в обряді ініціацій юнаків. Так, хлопці, досягнувши певного віку, об'єднувались в загони, що називалися "вовчі зграї". У своїх дослідженнях Лілі Вайзер, Отто Хефлер, Штіг Вікандер, Гео Віденгрен, Х.Жанмер і Ж.Дюмезіль значно розширили наші уявлення про індоєвропейські військові братства й особливо їх релігійну ідеологію та ритуали ініціації. У німецькому середовищі ці братства проіснували до кінця Volkerwanderung, Великого переселення народів (IV – VII ст.).

Щоб стати воїном, необхідно було магічно уподібнитися поводженням вовку. Для цього ритуально одягалася вовча шкура або з метою прийняти вигляд хижака, або заради символічного позначення перетворення на "вовка". Весь той час, коли воїн знаходився в шкірі тварини, він вважався не людиною, а хижаком. Він не тільки ставав жорстоким непереможним воїном, охопленим furor heroicus, але і позбавлявся від будь-якого людського прояву, іншими словами, він більше не почував себе зв'язаним із законами і звичаями людей. Молоді воїни не задовольнялися лише правом обкрадати і тероризувати населення в період ритуальних збіговисьок, але і, за повір`ями, харчувалися людським м'ясом. Молоді воїни відокремлювались від громади і оселялися в лісі. Відгомін цих давніх ініціацій знаходимо і пізніше, наприклад при вступі юнаків до косарської громади. У німців у середні віки при ініціації юнаків-селян їм теж навіювали, що вони здійснюють далекі подорожі в лісові краї[3].

Існує в давньому скандинавському епосі й інший персонаж в образі вовка – велетенський вовк Фенрір. В останній битві (в кінці світу) він розбиває свої окови і ковтає Сонце, потім вступає в боротьбу з Одином, убиває його і вмирає сам.

Швидкий рух сонця та місяця небосхилом пояснюється в міфі так: за небесними світилами гоняться два страхітливих вовки; той, що переслідує Сонце зветься Обман (Skoll), а той, що прагне проковтнути Місяць, має ім'я Ненависник син Хродвітніра. Молодша Едда згадує і про найсильнішого з вовків – Місячного Пса: "Він зжере трупи всіх померлих і проковтне місяць"[4].

Тобто вже на початковому етапі немає єдиного уявлення про образ вовка. З одному боку – вовки – вірні слуги, а з іншого – страхітливі чудовиська, що борються з богами. Потрібно,

© Тетяна Ткаченко

однак, додати, що в образі вірних слуг вовки часто замінюються псами. Можливо, через їхню біологічну спорідненість.

Про безстрашних воїнів-берсеркрів у стародавніх германців з жахом писав Тацит в І ст. н.е. Інша їх назва ulfhedhinn ("люди у вовчій шкурі"), у німців – Bärenhäuter ("носії ведмежих шкур"). Ці воїни йшли в бій скинувши кольчуги попереду основного війська. Для ворогів це була психічна атака – на них сунули звіроподібні (у вовчих чи ведмежих шкурах, з іклами, виючи по-вовчи) воїни, які не знали страху, одурманені наркотичним відваром з грибів. Уявлялося, що берсеркри дійсно час від часу перетворюються на вовків, і вбити їх можна лише сріблом чи осиковим кілком[5]. Саме так у Європі виникли легенди про перевертнів.

Важливість вовка для всіх індоєвропейців засвідчує поширеність топонімів, антропонімів та етнонімів зі складовою "вовк". Найкраще це простежується у німців: через такі рідковживані імена, як Volf, Vervolf, Beovolf, та сучасні Вольфганг, Вольфрам; топоніми (Вольфгаген)[6].

Вовк – найбільш міфологізований персонаж і у слов'ян. Йому властиве широке коло різноманітних значень, багато з яких поєднують його з іншими хижаками, а також із тваринами, що наділені хтонічною символікою. Поєднавши інформацію з різних джерел, можна побачити, що ставлення до цієї тварини з ходом часу змінилося на протилежне. Якщо спочатку вовк шанувався давніми слов'янами, то пізніше (особливо з прийняттям християнства) він стає ворожою істотою, а іноді і втіленням зла. Етапи розвитку ранніх форм релігії, як довели вчені, нерозривно пов'язані з розвитком суспільства, з історичними особливостями його життя і діяльності. С.А.Токарєв стверджує, що до числа найдавніших за своїм походженням форм релігії можна віднести: 1) тотемізм, 2) відовство, 3) знахарство. Вони кореняться в умовах життя ще первісних людей. Пізнішими формами релігії, що відбивають уже процеси розкладання общинно-родового ладу, варто вважати: 4) ініціації, 5) промисловий культ, 6) сімейно-родовий культ святинь і заступників, 7) патріархальний культ предків, 8) нагуалізм (віра в особистого духа-охоронця, іноді в образі тварини), 9) культ вождів, 10) культ бога племені, 11) аграрні культи. Цій схемі відповідає і розвиток культу вовка у східних слов"ян. Він виник ще до того, як основним заняттям слов'ян стало землеробство і скотарство[7].

Мисливці вірили, що дикі тварини є їх прародичами. У кожного племені був свій тотем. У тотемізмі відбилося почуття зв'язку людської групи з приналежною їм територією[8].

Що стосується магічних заборон, різних видів мисливських табу, то це найбільш стійкий прояв промислової магії. Вони виникли з елементарних запобіжних заходів на полюванні: не злякати звіра шумом, розмовами, запахом і, як наслідок, вимоги дотримуватися тиші, охайності на промислі і всілякої скритності. Саме на цьому ґрунті народилися уявлення про те, що звір розуміє людську мову, чує її здалеку. Підтвердження цьому такі прислів'я: "Сказав би слівце, так вовк недалечко"; "Не викликай вовка з кілка", а тому, навіть знаходячись у будинку, мисливці не повинні були прямо говорити про мету полювання, називати звіра по імені. Його називали або "дядько" (білоруськ.), або "лютий"(сербськ.). Мисливці, що наслідували цього звіра, називали себе "лютичі". До цього ж часу відноситься поява чарівних казкових сюжетів про вовка-помічника, вовка-пожирача злих духів, а також прикмети про те, що зустріти вовка в дорозі – до добра. У білорусів є вираз "вовк яму дарогу перебьог", що означає, по суті, "йому щастя привалило"[9].

На зміну мисливству приходять скотарство і землеробство. Вони стають основними заняттями людини. Відповідно, з'являються і нові культи, пов'язані з ними. Багато з колишніх магічних обрядів втрачають свій зміст. Вовк для скотарів і хліборобів стає твариною ворожою. За своєю хижою та розбійницькою вдачею вовк одержує в народних переказах значення ворожого демона. У його образі фантазія людей втілила силу нічного мороку, хмар і зимових туманів. Таке уособлення знаходиться в тісному зв'язку з вірою в благодатні небесні череди, що дарують землі родючість. Череди ж, як небесні, так і земні, мають загального ворога – вовка. Так, у загадках слово "вовк" приймається за метафору нічного мороку: "Прийшов вовк – весь народ замовк, ясний сокіл прийшов – весь народ пішов"[10].

Епітети "вовчий" і "вечірній" вживалися іноді як рівнозначні. Зима й особливо грудень місяць представлялися періодом торжества демонів над благодатною силою сонячного світла, тому все продовження зими (від листопаду до лютого) відоме як вовчий час. Другий місяць зими зветься у слов'ян – лютий[11].

Розглядаючи народні вірування не можна обминути тему вовкулаків і перевертнів. Перевертень – одна з центральних фігур найдавніших забобонів. Слово "лікантроп", від якого він отримав свою назву, буквально означає "людина-вовк" і походить від грецького Lykantropia. Деякі словники визначають це слово як "перетворення відьми на вовка". Тема людини-вовка багато розроблялась в усних переказах і хроніках майже по всьому світу. Велика кількість письменників (Жан Жак Руссо, Карл Ліней, Джонатан Свіфт) створили цілу серію творів, присвячених перевертням.

Однак вовкулаки (як їх називають на території України) не такі популярні, як упирі. Інколи серед народу відбувається змішування цих двох персонажів. Так, зокрема, на Україні немає чіткого визначення, хто такий дводушник. З одному боку, основуючись на легендах, зібраних серед народу, дводушник – це вовкулака, оскільки має дві душі (вовка і людини)[12]; а з іншого, за повір'ями підляшуків, – це упир, оскільки має подвійні зуби, два серця, а відтак – дві душі, одна з яких лишається нехрещеною[13]. Серби, за свідченням вченого Ф.Вовка, теж плутають вовкулаку з упирем.

У коментарі М.О.Новикової до книги "Українські замовляння" читаємо: "Вовк. Кількісно мав би зустрічатись у замовляннях частіше: культ вовка-перевертня (вовкулаки) відомий не лише в давньослов'янській, але й у давньогерманській міфології... Вовк – перевізник ворожих сил, мешканець "вивернутого" антисвіту, і борються з ним ритуальним засобом: тюкають (синтез ритуального плювка з ритуальним здуванням "нечисті")"[14]. У книзі також наводитися зразок замовляння:

"Не пішком йде мій ворон, а на вовку їде, жабою осідлався, а гадиною поганявся; не дорогою йде, а здвижжем та болотом. Здвижже та болото обходять, а на вовка тюкають, а на жабу плюють, а гадину б'ють: щоб так на його увесь світ хрякав і плював, і до своєї ласки не приймав"[15].

В уявленнях перевертень був відомий вже в часи заснування Риму, його боялися в Давній Греції, але його присутність більше всього проявлялась в Східній Європі, Франції, Німеччині, Ірландії.

На відміну від упиря, що виходить з могили, перевертень не є вихідцем з того світу. Він є чисто земним явищем. Було схоже, що перетворення людини на перевертня викликалось якоюсь хворобою, на яку міг страждати будь-хто. За повір'ями, той, кого вкусив перевертень підхоплював цю хворобу обов'язково, але жахливі симптоми могли проявитися і в людини, яка спокійно сиділа в себе вдома. Саме з цим був пов'язаний страх і масові страти в Середньовіччі. Під час них людина, що була трохи не в собі, або була "схожа" на вовка (мала гострі зуби, худе витягнуте обличчя) могла легко опинитися під підозрою. Більш за все боялися місяця в повні, оскільки вважалось, що хвороба особливо вражала в цей час[16].

Комплекс ознак, властивих вовкулаці, найбільш повно зберігся в українській, білоруській і польській традиціях, де уявлення про цей персонаж реалізовані в таких сюжетах: чаклун перетворює учасників весілля на вовків; людина перетворюється на вовка у результаті помсти відкинутої ним дівчини; зла теща (дружина) перетворює нелюбого зятя (чоловіка) на вовкулаку; чаклун стає перевертнем, щоб робити зло людям; чоловік-вовкулака у "визначену" годину перетворюється на вовка і нападає на свою дружину, що пізніше пізнає його, побачивши у нього в зубах шматок своєї сукні. У слов'янських писемних пам'ятках згадки про вовкулаків відомі з XIII століття[17]. Сама назва вовкулака, відповідно до традиційної етимології, є сполученням слів "вовк" і "шкіра". Інша теорія зводить другий компонент слова до балтослов'янського позначення ведмедя, дослівно виходить "вовко-ведмідь"[18] (ведмідь не менш міфологізований персонаж).

Перевертня, на відміну від упиря, можна було вбити звичайним методом, найбільш дієвими вважалися срібні кулі. Але в різних народів, ще до винайдення куль, існували й інші способи для виявлення та вбивства перевертня. На Україні існувало повір'я, що для того, щоб вовкулака знов перетворився на людину, потрібно розірвати мотузочок, який майже завжди висить у нього на шиї.

Найнебезпечнішим вважався третій тип вовкулаків – коли душа грішної людини після смерті переходить в тіло вовка. За повір'ями, вовкулаку можна впізнати за значно більшою, ніж в інших вовків, головою, він може розмовляти людською мовою (ще одна відмінність українсь-

ких вірувань), часто має зовнішність людини, тільки з пазурами на руках і ногах, вовчою шерстю на потилиці та великими іклами. Щоб знову стати людьми, вовкулаки мусять переступити через червоний пояс чи тричі перекинутися через пеньок. У такий же спосіб перетворюють людей на вовкулаків[19].

В окремих частинах Європи до XVIII століття була поширена історія про те, що перевертень завжди носить з собою свій хвіст. Існувала також думка, що, якщо сховати або спалити одяг підозрюваного перевертня, він не зможе повернути своє людське обличчя.

Вчені XIX – початку XX ст. пояснювали існування вовкулаків психічними хворобами людини, зокрема хворобою святого Вітта, сказом від укусу скажених вовків. В середині XX століття англійський лікар спробував дати пояснення "хворобі перевертнів". Лі Ілліс з Хемпширу подав роботу з цього питання в Королівське медичне товариство в 1963 році ("Про порфірію та етіологію перевертнів"). Лікар прийшов до висновку, що ознаки лікантропії збігаються з симптомами рідкісної хвороби порфірії, яка викликається генетичними порушеннями[20].

Людина завжди намагалась знайти наукове пояснення того, що є їй незрозумілим, що її лякає. Незважаючи ні на що, до сих пір тема вовкулаків досить успішно обігрується у фантастиці та фільмах жахів.

Досить широкий пласт вірувань про вовка дає нам така сфера діяльності людини, як сільське господарство. Поряд з негативним образом вовка, що винищує худобу, постає образ вовка – "демона хлібу" в Німеччині. На ці широко поширені повір'я про "духів рослинності" ("демонів хліба") вперше звернув увагу німецький етнограф В.Маннхардт. Зокрема він наводить опис німецького вірування, пов'язаного з духом хліба, що в даному випадку уособлюється з твариною: вовком, собакою, півнем, зайцем, кішкою, цапом, биком чи коровою, конем чи кобилою, свинею. Тож німецькі селяни кажуть: "вовк біжить полем", "заєць біжить полем", "пшеничний вовк", "житній вовк", "житня свиня", "вовк укусив", коли жнець нездужає і т.д. Розповідається і про обряд, коли женці молотять зерно ціпами, "виганяючи вовка" та багато іншого[21].

Вовк – реальна загроза для господаря, його бояться, ненавидять, намагаються убезпечитися, влаштовують облави, вбивають.

Це знайшло своє відображення у фольклорі (численні казки про вовка і ягня, вовка і селянина і т.д.), народній магії (замовляння господаря проти нападу вовка, зокрема, на Різдво: "Вовче, іди до нас кутю їсти, а як ні, то не приходь і впродовж року"), у народних повір'ях, прикметах та приказках.

У психологічному вченні про символи панує точка зору, відповідно до якої небезпечні стадні звірі, подібно "степовим вовкам", можуть "вторгнутися" в культурну частину душі і людина, що переживає це уві сні, змушена справлятися з великим потоком далекої енергії, що вимагає зняття надмірної напруги. Школа К.Г.Юнга в загальному плані розглядає образ вовка як вказівку на загрозу з боку незв'язаних зі свідомістю сил, що виступають настільки ж "розважливими", як і безкомпромісними. Але одночасно К.Г.Юнг звертає увагу на те, що в казках це "дике несвідоме" перехитрує розсудлива дитина і звичайно ж перемагає великий мисливець.

В символіці, на основі народних вірувань, образ вовка також знайшов своє відображення:

Так, наприклад, зображення стрімкого вовка і сонця, що сходить понад ним – символ аморальної людини, яка боїться висвітлення її темних справ. Лютий вовк з піднятим від злості хвостом – символ нахабності та закоренілого в розпусті серця. Вовк, що піджав хвіст – символ нечистої совісті. Вовк, що винюхує здобич – символ злодія, який зачаївся в темному закутку, очікуючи на жертву.

Багатогранність образу вовка у віруваннях підтверджує його архаїчність. Він знайшов своє відображення в багатьох сферах людського життя, – військовій, господарській (мисливство та землеробство) та духовній (магія, окультні науки та християнство; фольклор), – в кожній з яких він трактувався по-різному. Протягом століть зі зміною форм господарювання, релігій він набував нових рис і отримував інше, іноді неоднозначне і суперечливе, сприйняття.

---

[1] Залізняк Л.Л. Первісна історія України. – К., 1999. – С. 140 – 142.

[2] Там само.

[3] Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів – Нью-Йорк, 1998. – С. 126 – 128.

[4] Старшая Эдда. – М. – Л., 1963.
[5] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – М., 1987. – С. 114.
[6] Балушок В. Вказ. праця. – С.136.
[7] Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 50.
[8] Толстов С.П. Проблемы дородового общества. – М., 1982. – С. 91.
[9] Балушок В. Вказ. праця. – С. 136.
[10] Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М. 1994. – Т. 1. – С. 710.
[11] Там само. – С. 736.
[12] Українські міфи, демонологія, легенди. – К., 1992. – С. 71 – 72.
[13] Конєва Я. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків // Холмщина і Підляшшя. Під ред. Борисенко В. – К., 1997. – С. 312.
[14] Українські замовляння. – К., 1993. – С. 225.
[15] Там само. – С. 187.
[16] Кузовкин А.С., Непомнящий Н.Н. Легко ли быть оборотнем? – М., 1992. – С. 2.
[17] Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб., 1996. – С. 99.
[18] Кардини Ф. Вказ. праця. – С. 114.
[19] Кузовкин А.С., Непомнящий Н.Н. Вказ. праця. – С.5.
[20] Там само. – С. 7.
[21] Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1980. – С. 495 – 499.

МАТЕРІАЛИ, РЕЦЕНЗІЇ

Михайло КРАСИКОВ
Харків

“Я не чоловік, а Німець”
Фольклорні матеріали

У збірках казок, прислів’їв та приказок, які видавались на території СРСР, ми не знайдемо не те що сатиричних, а й гумористичних текстів про міжнаціональні стосунки (зокрема українців – росіян, українців – євреїв, українців – німців). З усього розмаїття цих творів “проходили” хіба що казки та приказки про циган. Зрозуміло, з початку 1990-х рр. “табу” з цієї теми було знято, однак саме образ німця в українському фольклорі, здається, ще не привертав уваги дослідників, хоча про міжетнічні стосунки українців та німців з’явилася ціла низка історико-етнографічних розвідок.

Німці – етнос давно і зблизька знайомий східним слов’янським народам. М.Фасмер, наводячи давньоруські слова ньмьць, ньмьчинъ (“людина, що говорить незрозуміло”, “іноземець”), та праслов’янське nemьcь (“чужинець”), виводить їх з слова nemъ (“німий”), посилаючись на літописні джерела (“югра же людие есть язык нем”) та діалектне слововживання у росіян (“говорить немо” – невнятно, “немчик” – ребенок, который еще не говорит, “немко” – немой, і т.п.)[1].

Павло Білецький-Носенко, лексикограф і фольклорист першої пол. XIX ст., у своєму відомому словнику дає таке пояснення до слова “нимець”: “Всякой иностранец из Европы Западной, который не знает славенских наречий”, а до слова “нимота” – “Немцы. Иностранцы. Немой народ. Сброд презрительных иностранцев”[2].

Проте митрополит Іларіон придержувався іншої думки: “Традиційно-популярне переконання, що слов’яни утворили цей апелятив від старослов’янського прикметника ньмъ (“ньмы” – “німий”), бо слов’яни не розуміли мови германців, і тому думали, що вони взагалі не говорять, бо вони “німі”, – показується сумнівним у світлі того факту, що слов’яни не розуміли мови й інших сусідніх народів (греків, римлян, азійських кочовиків), але все ж таки за “німих” не вважали їх. Цей факт змусив декого з дослідників поставити питання, чи слов’янське слово ньміцъ бува не походить від якогось іншого слова, а не від прикметника ньмъ (“німий”)”[3].

Зрозуміло, ми знаємо безліч фактів, коли “народна етимологія” (“полуклініка”) не збігається зі справжньою, однак, здається, у даному випадку можна не надто брати на підозру прозорість походження слова “німець”, оскільки фольклорні джерела дають нам можливість переконатися у актуальності семантики слова “німець” як “**людини без мови**”. “Німець” – назва іронічна і ***метафорична,*** це людина, яка не розуміє мови народу, серед якого опинилася, і це, як то кажуть, й о г о проблема. Ця визначальна риса, а також специфіка (певна подібність) одягу, зовнішності, манер германців, англійців, французів, італійців та представників інших західноєвропейських народів обумовила нівеляцію різниці між ними в очах народів, які накинули на чужинців своєрідне презирливе прізвисько – н і м ц і. Дуже виразно зневажливе ставлення до німця ілюструють паремії, відкоментовані Іваном Франко: “Глухий німець. *Не глухий, а не розуміє, що до нього говорить Русин”*.; “Говори до нього, коли він німець! *Не розуміє.”;* “Німцеві наклени в маму, а він каже: я, я. *Він не зрозумів та й такає.”;* “Ой, німці, німці, де ваш розум дів сі? *Сміялися з Німців, коли вони появилися у нас, та швидко показалося, що їх розум далеко ліпший від нашого”;* “Пропав гірш Німця. *Чому і як пропав Німець – невідомо”*[4].

© Михайло Красиков

Стосовно останньої приповідки зазначимо: причиною появи цієї ідіоми, безсумнівно, були спостереження над певною частиною іноземців, які не могли пристосуватися до нових обставин життя ("в особливо скрутному становищі опинялися ті, хто не був обізнаний із землеробством, а таких серед колоністів було чимало"[5]), клімату (згадаємо відоме: "что русскому здорово – немцу смерть") і, звичайно, тими, хто не оволодів українською мовою (хоча, мабуть, більшості німців стосувалася приповідка: "Німець як верба: де го посадиш, там ся прийме. *Скрізь обдомашнить ся*"[6].

Іноді насмішки над "дурними німцями" набували досить образливого характеру, і знову ж таки, причиною непорозуміння (як і самої можливості "підначок") був мовний бар'єр: "Німцю, поцілуй мене онкуди! – "Was, was?" – "Еге, мене!"[7] Випадковий фонетичний збіг різних за значенням слів у німецькій та українській мовах викликає тут комічний ефект, як і у будь-яких "макаронічних" текстах. Симптоматично, що образ німця з'являється у казкових творах сороміцького характеру, як, наприклад, у казках, записаних Іваном Манжурою у с. Мануйлівці Новомосковського повіту Катеринославської губернії.

Німці

1. Хотів німець сказати: "барин мій барин, я тебе люблю, а ти на мене сердишся", та: "баран мій, баран, я тебе лупить, а ти на мене с... ш" (сереш – М.К.)."

2. Був у німця яструб, так він же скаже "яструб", та "яскрав". От день той яструб і залетів, ходе німець шука. Ось іде мимо току, молоте чоловік, а тому чоловікові та тієї ночі щось на току напаскудило. Німець його і пита?

– Чи не бачив ти тут яскрав?

– А, сякий такий, так це ти мені напаскудив?

Та за їм[8].

Наскільки німці, на думку українських селян, були безпорадні, демонструє народна казка, що була записана у 1880-ті роки у сл. Покровській на Харківщині від В.Євдокиєнка П.В.Івановим, яка тут друкується вперше.

Три німця

Случилось трьом німцям ночувати в хахлацькій слободі. От ідуть вони та й толкуються, як би єго виучиться гомоніти по-хахлацькі. От і придумали піти попід вікнами слухати. Один почув: "ми"; а другий почув: "не за те, не за се"; а третій слухав, слухав та й нічого не вислухав, та й каже:

– Більш не як, як так.

На другий день вони і наткнулися на убитого чоловіка і давай біля єго возиться. Відкіль не возьмися – становий, і давай допроси знімати.

– Хто його убив?

– Ми, – сказав первий.

– За що?

– Не за те, не за се, – каже другий.

– Взять їх!

– Більш не як, як так, – сказав третій.

І з тих пір вони і досі на Сибіряці сидять. Ні за що бідні німці попались"[9].

Цікаво, що такий саме сюжет був зафіксований І.І.Манжурою у с. Гупалівці Ново-московського повіту Катеринославської губернії приблизно у ті ж 1880-ті роки. Але дійовими особами тут виступають... росіяни (до речі, часто у гумористичних і соціально-побутових українських казках в однакових сюжетах з' являються циган, жид, москаль – зрозуміло, у ролі, м' яко кажучи, невдах). Вважаємо за доцільне навести і цей текст.

Як руські по-нашому балакать вчились

Пішло троє руських по-хохлацьки вчитись. От один побіг під вікно та й почув, що сказали "ми". А другий побіг та почув: "ні за се, ні за те". Третій же: "так йому і слідувало". От ідуть дорогою, аж чоловік зарізаний лежить. Поставали вони, дивляться, аж ось біжить становий; зараз до них: "Хто убив?" А вони торк один одного: балакай ти, мов, з їм по-хохлацьки. От один каже:

– Ми.

– За што?

А другий:

– Ні за се, ні за те.

– Як же ви сміли?

– Так йому і слідувало, – вже третій каже.

Позабирали їх[10].

Росіяни (москалі) – взагалі досить популярні комічні персонажі українського прозового фольклору[11], тому і не дивно, що вони дуже підходять для тих ситуацій, де є вакантне місце чужинця-дурня. До того ж, мовна "неповноцінність" москалів або – м'якше – мовна специфіка їх є досить частим приводом для жартів (див., напр., казку "Наука" про те, як "хотів Москаль по-нашому навчитися"[12]).

Зрозуміло, це є проявом ***внутрішньогрупового фаворитизму***, який тією чи іншою мірою притаманний усім народам (що яскраво відбивається у фольклорі), хоча він у даному випадку не виходить за рамки того, що Б. Поршнев називав **"*миролюбною нетотожністю*"**. Виразну етноцентричну тенденцію ми спостерігаємо у двох наступних казкових творах.

Мужик, доктор і астроном

Було собі двох людий, єден з них був дохтор, а другий планетник, а вони були Німці. Прийшли вони в сей край і зайшли до єдного мужика на ніч. Дивиться дохтор, що тая господиня місить мамалигу, і дуже здивовався, бо не знав на що, він думав, що для свиней, потому господарі беруть і їдять тую мамалигу, а дохтор повідає до планетника:

– Ходім с хати на двір спати, бо видиш, скілько їх єсть в хаті, то всі вимруть сеї ночі.

Вийшли і полягали на приспі. Мужик, повечерявши, вийшов на двір і повідає:

– Пани, ідіть до хати, бо буде дощ.

А планетник каже:

– Ні, не буде.

Мужик вернувся до хати, замкнув двері і ліг спати. Дощ вночі як піде, тії звертілися, нема де сховатися, добуваються до хати, а мужик як добре нажерся мамалиги, заснув і не чув, як вони добувалися, а можі і нарошне не пустив, і як ніхто не відзивався, то дохтор казав, що вже вимерли. Рано господар встав, вийшов на двір і питається їх:

– А що, не помоклисьте?

– Ага, не, – повідают дохтор і планетник.

І питаються:

– Господа, як ви знали, скажіть нам, що буде дощ іти?

Господар:

– Як, в мене єсть така свиня, що як має дощ ітти, то вона з'їжиться.

Потому дохтор питається:

– Чи ви завше таке їсте, як вчора в вечер їлисте?

– Завше, – повідає господар.

– А що, вас нігди нічого не болить?

– Та що, часом черево болить, то я вилізу на пєц горачу, припечу добре, та і престане.

Тогді дохтор повідає до планетника:

– Виртаймося ми назад в свій край, коли тут пєц – доктор, а свиня – планетник.

І вернулися до свого краю.

Німець і становий

Бо то єден Німець прийшов з жалобою до станового. Али становий повидів його і питається:
– Ти что за чоловік?
А Німець повідає:
– Я не чоловік, а Німець.
Потому становой говорить:
– Ти чого пришол?
А Німець повідає:
– Я не прійшов, а приїхав.
Становой крикнув:
– Пошол вон.
Німець поклонився і пішов”[13].

Фінал першої казки звучить майже як “мораліте”, або навіть як заклик чи “керівництво до дій” для усіх “ненаших”, але гумор знімає певну імперативність цього “резюме.” Цікаво, що сюжет жартівливих оповідок про “свиней-метеорологів” доволі разповсюджений і зараз (нами зафіксовано кілька його варіантів на Східній Україні), однак симптоматично, що у ролі самовпевнених скептиків виступають не представники іншої національності, а міські люди, як, наприклад, у такій гумористичній оповіді:

“Іде два геологи по тайзі. Ну, приходять до лісника і кажуть:
– Дядя, можна у вас переночувати? Ми геологи.
– Та можна.
– Отут на сеновалі у вас можна переспати?
– Слухайте, ідуть у хату спати, бо ноччю буде дощ.
– Та ну шо ти, хазяїн, який там дощ! Тут і признаків нема, щоб дощ був.
– Хлопці, лягте хоч під накриттєм, бо буде ноччю дощ.
– Да дєд, шо ти розказуєш! А одкуда ти знаєш, шо буде дощ?
– Та моя свиня мордується, треться туди-сюди. Це на дощ.
– Та, дєд, таке кажеш!
Коли ноччю гримить, туди-сюди – дощ іде.
Вони і справді:
– Тікаєм звідси, бо тут свині умніші, чим ми з тобою!”[14]

В цілому, як бачимо, у ставленні українців до німців у XIX столітті переважав м’який гумор, про що свідчать і такі казки, записані І.Манжурою у с. Олексіївці Олександрівського повіту Катеринославської губернії.

Про німців

1. Сидить німець та воші б’є, а чоловік його і пита:
– Що це ти робиш?
– Пльохи (блохи) п’ю.
– Чого ж вони білі?
– Та ще младі.
– А чом же вони не скачуть?
– Та ще глюпі.
2. Загуляв німець та так, шо аж два млини пропив, а тоді на похмілля приходе до дохтора та:
– Дивись, – каже, – у мене глотка болить.
Дохтор подививсь, каже:

– Не видно нічого.
– А ти дививсь лучче, може, хоч одно крило видно?[15]

Чужинець не може не бути д и в а к о м – тому він і фігурує у даних казках саме у цій ролі. Щирий подив і незлостива констатація об'єктивних диференціюючих ознак різних етносів викликали до життя доволі поширену в Україні приповідку, записану у кількох варіантах: "По-німецькі нецькі, по-руські корито"[16].

Зовнішний вигляд іноземців, одежа (та сама, по якій, як відомо зустрічають) – акцентована у пареміях всіх народів. Галичани стосовно німців зазначали, всміхаючись: "Німець – поколінець, голоколінець. *Носить штани такі, що відкривають голі коліна*."; Так мене то гріє, як Німця краватка. *Насміх над краваткою, яку носять Німці, вже ж не для тепла, а для оздоби*"[17]. "Хуторянин" Пантелеймон Куліш, безперечно, висловлював не тільки свою думку, а й думку певної частини української сільської громади, коли звертався до освідчених земляків: "Нехай би й вони рідного побиту простого не кидали і німецькі звичаї не вдавались... ато, хто вихопиться в письменні, втямущі книжкові люди, ужей не наш. Німець з його Німцем, – півень, а не чоловік, хоч возьми та й посади на сідало. Мій Боже! Чи то ж наш простий люд не варт, щоб ми його образу подобилися? <...> То хіба ж оце розумне діло., щоб уже й рідну свиту за себе скинути, що прочитав пару книжок німецьких?"[18]

Помічали селяни і дивні риси характеру, незвичної поведінки чужинців: "Німця не перепишеш, а жінки не перелюбиш. *Німці багато пишуть, а жінки все готові любити."*[19]; "Казав Німець: я на хаті сяду, на хаті і встану. *Немцы редко ходят пешком, больше ездят и притом в дороге не любят вставать"* [20].

Як людина чужої віри, німець теж не міг не викликати іронічної реакції: "Німець каже, що постить наполовину: вдень їсть скоромно, а вночі постить"[21]. Тут доречно згадати, що про дволичну людину на Сумщині кажуть: "вивертає пику неначе німець"[22]. Цілком закономірна ідіома: нещирість чужинця – типовий етнічний стереотип, неодмінна складова "джентельменського набору" рис іноземця. На нашу думку, в основі подібних висловлювань – не стільки безпосереднє спостереження, скільки ***соціальна каузальна атрибуція*** (тобто коли причини поведінки людини вбачають у її груповій приналежності).

Славетна німецька ощадливість, акуратність теж у народній свідомості осмислюється скоріш негативно, ніж позитивно (хоча можна назвати кілька десятків приказок, де ця риса – в українцях – уславлюється): "Се вже ми, як той Німець, що на шаєчку воздух вішає" [23].

У деяких пареміях німець виступає як своєрідний "цап одбувайло", наприклад, коли кажуть: "Або чорт, або Німець розбив"[24]. Проте тут є самоіронія: на кого ж і скинути провину, як не на чужинця?

Серед приказок зустрічаємо і сповнені агресії. ("Ой дай, жінко, нагая – проучити Німчая"; "Вража Німота!"[25]) або іронічно-зверхнього ставлення ("Щоб я трейчи Німцем став"[26] – своєрідне жартівливе присягання). І все-таки не вони є домінуючими за настроєм серед фольклорних творів, героями яких є німці. Певним доказом не тільки толерантності українців до німців, а й в цілому позитивної семантики образу німця в українському фольклорі є те, що представники даного етносу (чи збірний образ чужинця) заслужили навіть того, щоб потрапити у сюжет про вдалих хитрунів (хіба що тільки цигани були удостоєні такої честі, крім українців). Наведемо цю казку, записану П.П.Чубинським.

Німці

Бо то війшло єдного часу трох хлопців Німецких зо школи. А вони були сироти, не мали навіть при кім жити. Але ідуть вони в світ шукати якого куска хліба; були бідни, і не мали за що їсти купити, ні вбратися і зговорилися єдного часу: "а ну, берімся ми на штуки". Єден каже:
– Я дам їсти, бо їсти хочется.
Другий каже:
– Я дам напитися.
Третій каже:

– Я дістану грошей і покупим собі одежі.

І перший з них каже:

– Ходім та пообідаєм.

Пішли в трактир, казали дати добрі кушання, так що воно стояло кілько рублів, наїлися, запросили собі господара і кажуть:

– Що тут робити, що ми єден на другого спіхаєм, щоби заплатив вам, возміть-но ви, завяжіть собі очі і ловіть нас; кого злапаєте, то той заплатить.

Завязав він собі очі і бігає за ними по хаті, а тії хлопці по-тихо втікли.

А той, што мав дати пити, завів їх до свінарні, казав дати розних напитків, напилися добре, запросили до себе господара і питаются його:

– Що ти хочеш за тоє?

Він сказав їм. Той, що дав їм пити, говорить до господара:

– Що то ся значить, що так добре вино, а так тано, я би зробив так, що за нього можна вчетверо.

Господар взяв його просити об тім.

Він каже:

– А маєш більше такого вина?

– Єсть.

– А де ж?

– В льоху.

– Ходім до нього.

Прийшли в лех. Хлопець, школяр, провертів в єднім кінці дзюру в бочці і казав заткать пальцем, потому в другім также казав заткати другою рукою, потому провертів і третю зверху і казав заткати язиком, і сам пішов до хати. І втікли.

А третій, що казав дасть грошей, пішов до єдного купця в лавку і як там було багато людей, він десь заліз в куток і сховався; купець в вечер замкнув лавку і пішов додому; він виліз с кута, взяв гроші зо скринькою, перелічив на сорти тії гроші, поклав свій хрестик і положив на своє місце, а сам сховався знов. Рано купець прійшов, відомкнув, зійшлися люди, знов він якимось способом виліз так, що ніхто не видів, і бере тії гроші, купець повидів і каже:

– Куди ти береш?

Він відповідає:

– Бо то мої гроші.

Взялися дерти, привели станового, купець жалується, а той хлопець повідає до станового:

– Ну, спросіть купця, нехай він скаже: скілько тіх грошей і на сорти, а я скажу, і подивітся, що межи грошми і мій хрестик єсть.

Той як купець не міг відгадати, то гроші віддали хлопцьові, бо він доказав, що його гроші”[27].

Хитруни – найулюбленіші селянами персонажі побутових казок, піднесені на найвищий етичний щабель[28]. І якщо серед них знайшлось місце трьом німецьким школярам, значить певною мірою вони стали “***своїми***”.

---

[1] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополнения О.Н.Трубачева. – М., 1971. – Т. 3. – С. 62.

[2] Білецький-Носенко П. Словник української мови. Підготував до видання В.В.Німчук. – К., 1966. – С. 245.

[3] Митрополит Іларіон. Етимологічно-семантичний словник української мови. Редакція й доповнення Ю.Мулика-Луцика. – Вінніпег, 1988. – С. 284 – 285.

[4] Галицько-руські народні приповідки. Зібрав і пояснив др. Іван Франко. Т. 2. – Львів, 1908. – С. 450 – 451 – (Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т.Шевченка, т. 23 – 24).

[5] Васильчук В. Вказ. праця. – С. 38.

[6] Галицько-руські... – С. 450.

[7] Українські приказки, прислів’я і таке інше. Збірники О.В.Марковича та інших. Уклав М.Номис. – К., 1993. – С. 586.

[8] Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И.И.Манжурою. – Харьков, 1890.– С. 123. – (Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 2, вып. 2).

[9] Сборник материалов по этнографии Купянского уезда Харьковской губернии. От колыбели до могилы. Ч. 2. Сказки. Собрал П.Иванов. – Архів Інституту етнології та антропології ім. М.М.Миклухо-Маклая

РАН. – Фонд Товариства прихильників природознавства, антропології та етнографії. – Оп. 1. – Од. зб. 331 в. – Арк. 836. – № 177.

[10] Сказки, пословицы и т.п.... – С. 118 – 119. [11]Див., напр.: Красиков М.М. Пізнання "іншості" як шлях до толерантності ("Хахли" та "москалі" у слобожанських казках) // Толерантность как культурная универсалия: Материалы междунар. конф. – Харьков, 1996. – С. 38.

[12] Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1895. – Вып. 1. – С. 124. – № 139.

[13] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским. – СПб., 1878. – Т. 2. – С. 584 – 585, 587. – № 73,75.

[14] Записано нами 26.06.2003 від Олександра (Целестіна) Олександровича Ковальського, 1933 р. нар., родом з с. Цмолка Шепетівського р-ну Хмельницької обл., з 1948 р. живе на Харківщині, з 1971 р. мешкає у с. Хижняківці Лозівського р-ну Харківської обл.

[15] Сказки, пословицы и т.п... – С. 118.

[16] Труды... – СПб, 1877. – Т. 1. – С. 245; Українські приказки... – С. 83; Галицько-руські... – С. 451.

[17] Галицько-руські... – С. 450 – 451.

[18] Козак Белебень [Куліш П., Листи з хутора. Лист V] // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Ноябрь – Декабрь. – С. 127.

[19] Галицько-руські... – С. 451.

[20] Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья, зап. И.И.Манжурой в Екатеринославской губ. //Сб. Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1894. – Т. 6. – С. 196.

[21] Українські приказки... – С. 83.

[22] Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. – Харків, 1993. – С. 115.

[23] Українські приказки... – С. 442.

[24] Там само. – С. 159.

[25] Там само. – С. 83.

[26] Там само. – С. 600.

[27] Труды... – Т. 2. – С. 585 – 586. – № 74.

[28] Див.: Красиков М. Чи вчать казки? (Етичні парадокси в слобожанських народних казках) // Третій міжнародний конгрес україністів 26 – 29 серпня 1996 р. Політологія. Етнологія. Соціологія. Доповіді і повідомлення. – Харків, 1996. – С. 62 – 65.

Марина ГРИМИЧ
Київ

ЕТНОЛІНГВІСТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ СОРОМІЦЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

Рецензія на збірник "Українські сороміцькі пісні", Харків, 2003. *Упоряд. Михайло КРАСИКОВ*

Етнолінгвістика – це порівняно молода дисципліна, яка, хоч і повільно, проте безповоротно відбруньковується від загальної етнології і лінгвістики.

Одним із етнолінгвістичних напрямів, які потребують активної розробки, є вивчення поняття табу в мові і культурі. Саме з цієї точки зору, надзвичайно вчасною є публікація Михайлом Красиковим збірки "Українські сороміцькі пісні"[1]. Тут варто зазначити, що сороміцький фольклор, а точніше його збирання і тлумачення, не терпить аматорства. У цій сфері, а також у лінгвістичній сфері обсцентної лексики працювали найвидатніші уми української і російської науки – М.Максимович, Хв.Вовк, М.Гоголь, В.Гнатюк, Б.Успенський.

М.Красиков – саме той дослідник, якому можна довіряти цю делікатну сферу української культури. Це – відомий в українських етнографічних і культурологічних колах науковець, збирач народної творчості, неординарний дослідник-першопроходець, який принципово не займається тими темами, де вже "пройшлися інші". Він виховує цілу плеяду молодих дослідників, які, маючи базову технічну освіту, паралельно вивчають як традиційну народну культуру, так і випробовують себе в таких нових напрямах, як антропологія імені, антропологія міста, сучасні молодіжні та криміналізовані субкультури тощо. Словом, це – неординарний і абсолютно самодостатній науковець. Саме тому вихід кожної його публікації викликає неабиякий інтерес у колег.

Так сталося і з його збіркою "Українські сороміцькі пісні". Основна ознака видання: професійний підхід до публікації фольклорних матеріалів. Про це свідчить автентичність текстів, що публікуються без купюр, додаток із розшифровками мелодій, солідний примітковий апарат, словник діалектних та маловживаних слів, аналітична (і водночас дуже читабельна) передмова. У збірці зібрані як вже публіковані тексти, так і нові, знайдені невтомним дослідником в українських архівах і численних експедиціях. До речі, приємно зауважити, що левину частку фольклорної збірки становлять записи самого упорядника. Усього кількість текстів в збірці "Українські сороміцькі пісні" становить 746, причому дотримана регіональна охопленість всієї України.

У передмові до видання М.Красиков розкрив зв'язок тексту й підтексту в українських сороміцьких піснях. Це надзвичайно важливий момент, оскільки українська еротична традиція розвивалася не на базі вживання обсценної (матірної) лексики, а за рахунок евфемізмів. Саме тому не завжди проглядають крізь невинні "занадився журавель" та "ой чук-чук-чук, наловив дід щук" типова українська еротика. Вона розпізнається крізь тлумачення символіки української фольклорної поетики, обрядовості, передусім родильної та весільної, що і робить дослідник у передмові. "Щоб розуміти еротичний фольклор, треба знати певний код, тобто усталені порівняння, метафори, евфемізми, враховуючи контекст пісенний та побутово-обрядовий" – пише дослідник. На цій думці хотілося б зупинитися докладніше.

Евфемізм (грец. euphemismos від eu – добре та phemi – кажу) – це заміна табуйованого слова (в тому числі лайливого або непристойного) придатним. Переважна їх більшість в українському фольклорі має зв'язок з фауною та народною матеріальною культурою. Зв'язок між

© Марина Гримич

основним поняттям (статевими органами) і їх символічним відтворенням встановлюється на основі асоціацій, зовнішніх подібностей. Так, наприклад, чоловічий статевий орган позначається як “щука”, “рак”, “павук”, “котик”, “журавель”, “макогін”, “очкур”, “качалка”, “лялька”, “ковбаска”, “огірочок”.

Основна частина збірки, природно, присвячена самим текстам народної еротичної культури. Групування текстів є досить традиційне, хіба що дослідник об’єднує родинно-побутові (колискові, забавлянки) і родинно-обрядові тексти (пісні, що співалися на хрестинах; пісні, що співалися на похрестинах; весільні пісні) в одну групу. З погляду тематичної специфіки збірки, це цілком виправдано, оскільки в цих так би мовити репродуктивних мотивах і є об’єднувальне начало для обрядової і побутової родинної пісенності, адже саме продовження роду – основна функція традиційної сім’ї.

Публікація першоджерел, зібраних дослідником, є справжньою подією в фольклорно-етнографічній науці, адже це поштовх до наукових дискусій, нових досліджень і теорій. Зокрема, збірка дає широкі можливості для роздумів в галузі феномену тіла в українській культурі, еротичної традиції українців, а також символіки українського сороміцького фольклору.

Передусім мова піде про синтаксис сороміцьких пісень. З цієї точки зору, показовою є така синтаксична конструкція: чотиривірш з римуванням у другому і четвертому рядку (*авсв*), причому остання рима (*в2*) передбачає вживання неприйстойного слова, однак заміняється іншим, яке не римується зі словом *в1*. І одне суттєве зауваження, що стосується інтонаційно-ритмічної побудови: перед вживанням останнього в чотиривірші слова-замінника вживається пауза:

А в нашого зайка
Мальовані яй..., яй...
Яблучка в садочку[2].

Це запис із Слобожанщини. Ідентична конструкція спостерігається в інших сучасних текстах із Слобожанщини (див. № №37 і 39) (с. 29 – 31).

Для порівняння можна навести сучасні записи сороміцьких весільних коломийок-новотворів із Бойківщини. Вони побудовані за тим же принципом:

Ішли дружки з весілля
та й злапали зайця
Посадили на пеньок
Відрубали... вуха[3].

А тепер наведемо давніші записи, з більш “старомодною”, а, отже, більш “цнотливою” синтаксичною конструкцією:

“Усі хлопці до мене,
Кучерява у мене...
Кучерява вишенька
На вгороді у мене.

Усі хлопці до мене
Розложиста у мене...
Розложиста капустенька
На вгороді у мене

Усі хлопці до мене,
Глибокая у мене...
Глибокая копанка
На вгороді у мене[4].

Як бачимо, у цій пісні не передбачається прямого натяку на непристойне слово, а текст побудований на принципі двозначності.

Спокуса порівнювати в збірці М.Красикова більш давні записи з новотворами є надзвичайно великою, оскільки таке порівняння дає матеріал для простеження історії української еротичної культури. Незважаючи на те, що збірка побудована не за хронологічним принципом, а за жанровим, науковий апарат дослідника дає можливість простежити еволюцію або ж навіть трансформацію сороміцького фольклору від цнотливості, метафоричності, евфемістичності до повного зняття табу із вживання обсцентної лексики.

І тут варто зупинитися докладніше, зокрема, на таких цікавих процесах в українській розмовній мові, як принципова трансформація традиційної інвективи. Інвектива – це грубі, лайливі, непристойні слова, вирази, пози і жести. Інвектива присутня в усіх без винятку мовах і культурах і, за спостереженням дослідників, несе цікаву інформацію про ментальність того чи іншого етносу. І, власне, "набір" інвектив кожного етносу демонструє систему архаїчних норм і табу, які відмінні у різних етносів. Скажімо, у народів, для яких на оголення тіла було накладене табу, – дуже образливими є інвективи, словесно або жестикулярно пов'язаними з процесом оголення (повного чи часткового) людського тіла. Зокрема, це притаманно для етносів, що сповідують християнство, а особливо мусульманство. Навпаки, там, де культивувалася краса людського оголеного тіла (скажімо, у народів Океанії), роздягання ніколи не асоціювалося з чимось негативним. Помічено також закономірність: превалювання інвектив скатологічного характеру (тобто пов'язаних з природними відправленнями організму, а також відповідними частинами тіла), характерна для тих народів, у культурі яких не просто високо цінувалася, а й культивувалася охайність і чистоплотність (наприклад, у японців). Ті ж народи, для яких це було непринциповим, спрямовували, як правило, свою інвективну енергію в область сексуальну: на сам статевий акт і табуйовані частини тіла, які з ним пов'язані[5] . Якраз для української культури характерні скатологічні інвективи. Більше того, ці, так би мовити непристойні мотиви широко присутні в народних приказках і примовках. Зокрема, якщо вдуматись, то який філософський смисл міститься в такому шедеврі української фразеології: "Прожив, як за пеньком висрався...!"[6] (Мене в цій фразі шокує один момент: чому саме "за пеньком"? Однак, мабуть саме в цьому і міститься геніальність народного мислення). На відміну від української культури, в російській здавна існувала інвектива сексуальна, яка проникла в українське середовище і тепер дає себе знати у написах в ліфтах і побутовому мовленні.

Повертаючись до теми трансформації української еротичної лексики і, відповідно, сороміцького фольклору, можна на основі збірки М.Красикова простежити, як евфемізми, метафори XIX століття перетворюються на обсцентну (непристойну) лексику у XX ст. Так, наприклад, дослідник пише: "Звернімо увагу на те, які пестливо-зменшувальні форми вживаються при називанні статевих органів, які ласкаві евфемізми добираються при їх позначенні: (...), залупієньку, ковбаса, кіньчик, півник, соловей, головочка, лялька; (...), кузупенька, біда, реґезуля, петрунька, мандушечка, тюндя, вавка, курочка, коляда, коновочка, кирниченька"[7]. У "копілку" М.Красикова додаємо ще одну назву, з тієї ж самої Бойківщини:

Наш староста дуже файний
Всіх жінок вбіймає
Бо він такий має смичок
В коліно впирає.
(Зап. М.Гримич).

І хоч останній запис зроблено у 2004 р., загальна тенденція є інакшою. У XX ст. повністю знімаються всі табу, і вживається відкрито обсцентна (матірна) лексика. Крім того, простежується і регіональний аспект побутування сороміцького фольклору. Сороміцький фольклор є значно грубішим і наближенішим до російських культурних моделей.

На підтвердження цієї думки порівняймо два аналогічні записи. Один зразок – з сучасного Житомирського Полісся, а другий – з Бойківщини:

Полісся	*Бойківщина*
Якби зять такого ... мав, Як той дядько має, За два рази обкрутився, Ще й в руках тримає![8]	А якби я таке мав, що староста має Штири рази вперезався ще й руках тримає[9].

Для коментаря наведемо слова М.Красикова про те, що “старі люди неоднаразово казали... що навіть 50 років тому в українському селі ці слова сприймалися як чужі і ніколи не були побутовою говіркою, навіть серед чоловіків. Недарма Хв.Вовк, подаючи перелік українських лайливих слів, зробить примітку до всім нам відомих висловів “московська лайка”[10].

Таким чином, менше, аніж за століття, а ще точніше, за час радянської влади, в еротичній культурі українців сталася трансформація – від евфемістичної і метафоричної цнотливості і завуальованості до повного зняття усіх словесних табу, від традиційної української вигадливої поетики до вільного вживання обсцентної лексики. Сучасні культурологи по-різному тлумачать цей процес, в наше завдання не входить оцінювати цю ситуацію. Лише хочеться зауважити, що ці та інші висновки і роздуми над еротичною культурою були можливі завдяки невтомній праці українського культуролога М.Красикова.

---

[1] Українські сороміцькі пісні: Упорядкування, передмова, примітки М.Красикова. – Харків, 2003. – 285 с.
[2] Українські сороміцькі пісні. – С. 103.
[3] Зап. М.Гримич у 2004 р. від Романа Шумея та Олега Караїма з м.Долина Івано-Франківської обл.
[4] Українські сороміцькі пісні. – С. 30.
[5] Жельвис В.И. Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения. – Л., 1985. – С. 296 – 322.
[6] Зап. М.Гримич у м. Ворожбі Сумської обл. у 2000 р.
[7] Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні. – С. 15.
[8] Там само. – С. 110. Запис В.О.Бабича з с. Сейовщина Олевського р-ну Житомирської обл.
[9] Записала М.Гримич в червні 2004 р. від Романа Шумея та Олега Караїма з м. Долина Івано-Франківської області.
[10] Сороміцькі пісні. – С. 15.

Наші автори

Бартуш Дарія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Божко Лариса – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Борисенко Мирослав – доцент кафедри політичної історії Київського національного економічного університету.

Гримич Марина – кандидат філологічних наук, доцент, зав. кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Жмуд Наталія – аспірантка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського НАН України.

Забловський Андрій – аспірант кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Завальнюк Олександр – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України, ректор Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету.

Зімон Генрік – професор, зав. кафедри історії та етнології релігії Інституту фундаментальної теології, член комітету етнологічних наук Польської Академії наук.

Кожолянко Георгій – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Колодюк Ірина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Конєва Ярослава – кандидат філологічних наук. доцент Інституту східнослов'янської філології у Вармінсько-Мазурському університеті в м. Ольштин (Польща) та доцент кафедри Інтеркультурних досліджень Центрально-Східної Європи у Варшавському університеті (Польща).

Красиков Михайло – кандидат філологічних наук, доцент кафедри етики, естетики та культурології Національного технічного університету "Харківський політехнічний інститут".

Крикун Юлія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лук'яненко Оксана – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Масакі Умебаясі – асистент кафедри тюркології Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, аспірант кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мельник Едуард – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри новітньої історії України історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мойсей Антоній – аспірант кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Пономарьова Ірина – докторант кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Розовик Дмитро – кандидат історичних наук, доцент кафедри української історії та етнополітики історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ткаченко Тетяна – студентка-магістр 5 курсу історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Федас Йосип – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського НАН України.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 17

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Коваль

На першій сторінці обкладинки малюнок Якова Гніздовського "Кущ".

Підписано до друку 10.11.2004. Формат 61x86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 17.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36